

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS



**EMERGÊNCIA DO CULTO MARIANO NOS
INÍCIOS DO CRISTIANISMO**

INÊS PATRÍCIO MENDES

Tese orientada pelo Prof. Doutor José Augusto Ramos,
especialmente elaborada para a obtenção do grau de Mestre em
HISTÓRIA E CULTURA DAS RELIGIÕES

2017

UNIVERSIDADE DE LISBOA

FACULDADE DE LETRAS

**EMERGÊNCIA DO CULTO MARIANO NOS
INÍCIOS DO CRISTIANISMO**

INÊS PATRÍCIO MENDES

2017

Agradecimentos

Gostaria, neste momento, de expressar a minha gratidão para com todos aqueles que me acompanharam durante este percurso.

Aos meus pais, Pedro Mendes e Elisabete Mendes, por serem o meu principal pilar e porto de abrigo.

Ao meu orientador, professor Doutor José Augusto Ramos, pela disponibilidade demonstrada e por toda a ajuda prestada durante as diversas etapas da elaboração deste trabalho.

A todos os professores que lecionaram os diferentes Seminários integrantes do Curso de História e Cultura das Religiões e que partilharam com tanta generosidade os seus saberes.

Aos meus colegas de curso, em especial à Catarina Pinto, à Maria Sousa e ao Petterson Carneiro, que foram os meus principais companheiros nesta jornada.

Àqueles que me incentivaram a inscrever num curso de Mestrado, nomeadamente o meu antigo professor e diretor do Instituto Bíblico Português, Fabiano Fernandes, e a minha amiga Lucinda Alves.

A todas as amigas que me ajudaram em relação à aquisição ou empréstimo de livros: Daniela Guinapo, Isabel Matias, Marisa Carvalho e Vanessa Carapinha.

À família e aos amigos chegados.

Às minhas amigas e colegas do Colégio Bartolomeu Dias, Ana Fernandes, Cláudia Reis, Liliana Vieira, Sandra Santos, Sofia João e Tânia Silva, que diariamente me incentivavam. Ana Fernandes, quantas vezes as tuas boleias me permitiram chegar mais cedo a casa e avançar neste trabalho, nunca me vou esquecer!

A todos aqueles que ao longo da minha vida académica contribuíram para a minha formação.

"Uma geração vai, outra geração vem,
mas a terra continua sempre a mesma."

[...]

O que já aconteceu é o que há de acontecer;
o que já foi feito há de voltar a fazer-se.

Não há nada novo neste mundo.

Aparece qualquer coisa e alguém diz:

«Olha, isto é novo!»

Mas tudo aquilo já existiu noutros tempos,
muito antes de nós."

Eclesiastes 1:4,9-10

Resumo

O presente trabalho tem como objetivo explicar a emergência do culto mariano no cristianismo dos primeiros séculos.

Primeiramente, e após uma análise da literatura hebraico-cristã, situou-se o culto mariano no contexto da definição da ortodoxia cristã.

Em seguida, procedeu-se a uma caracterização da religião no seio do Império Romano, numa tentativa de compreender o contexto no qual o cristianismo se veio a desenvolver e a adquirir expressão. Essa caracterização, num primeiro momento, incidiu sobre a religião tradicional romana e em seguida focou-se nos cultos estrangeiros que se praticavam no seio do Império, com especial ênfase sobre o culto de Ísis, uma vez que adquiriu bastante expressão na época em estudo e também porque diversos autores têm estabelecido alguns paralelismos entre esse culto e o de Maria, o que se revelou pertinente no âmbito deste ensaio.

Seguidamente, abordou-se o desenvolvimento do cristianismo no Império Romano, desde a sua chegada a Roma, passando pela fase das perseguições e culminando na sua adoção enquanto religião oficial.

Finalmente, analisaram-se as possíveis influências culturais do mundo antigo na formulação da imagem de Maria e no seu culto subsequente.

Por fim, tendo em conta todos os aspetos referidos anteriormente, procedeu-se à elaboração de uma conclusão que pudesse dar resposta à questão colocada inicialmente.

Palavras – chave: Maria; culto; Roma; Ísis; religião; cristianismo.

Abstract

This project was executed in order to explain the advent of the marian cult in the early centuries of Christianity.

First of all, and after examination of the christian-hebrew literature, we considered the marian cult in the definition of the christian orthodoxy.

Secondly, we presented the religion of the Roman Empire, in order to understand the context where the christianity has developed and spread. Thus, we focused in the traditional roman religion and therefore we approached the foreign cults, particularly the isiac cult, since several schoolars draw parallels between that cult and the marian cult.

Besides, we presented the development of the christianity in the Roman Empire till its recognition as the oficial state religion.

Subsequently, we have analised the possible cultural influences of the ancient world in the Mary's depiction and in her subsequent cult.

Finally, we presented our main conclusions about the subject in question.

Keywords: Mary; cult; Rome; Isis; religion; christianity.

ÍNDICE GERAL

INTRODUÇÃO	8
1. Mariologia bíblica e patrística	12
2. O culto de Maria no contexto da definição da ortodoxia cristã	21
3. A Religião no Império Romano	50
4. Os Cultos Estrangeiros	66
5. O cristianismo no Império Romano	111
6. Influências culturais do mundo antigo no culto mariano	123
CONCLUSÃO	144
BIBLIOGRAFIA	147

Introdução

Ao observar as manifestações do culto mariano, nomeadamente no santuário de Fátima, sempre me intrigou de que forma a figura de Maria, mãe de Jesus, tinha atingido tal importância ao ponto de se ter tornado objeto de um culto com tanta expressão, praticado por tantas pessoas, de diversas gerações, em diferentes partes do mundo.

O meu interesse por este assunto aumentou ainda mais quando, ao estudar a Bíblia, me deparei com o facto de que nos textos canónicos não existiam tantas referências à mãe de Jesus como se poderia supor nem tão pouco qualquer alusão às manifestações de culto que lhe estão associadas e que ainda se observam nos dias de hoje.

Tendo em conta os aspetos acima enunciados, predispus-me a tentar compreender, historicamente, o modo como o culto mariano foi ganhando um espaço e uma legitimidade no contexto do culto cristão dos primeiros séculos, nomeadamente quando o cristianismo se tornou a religião oficial do Império Romano, bem como as influências culturais do mundo antigo que poderão ter contribuído para a formulação da imagem de Maria e subsequente culto da mesma. Pretendia, com efeito, compreender como é que uma religião como o cristianismo, com raízes assentes no judaísmo (profundamente monoteísta, cuja sociedade era patriarcal) e cujo testemunho nas Escrituras nos dá conta de um relato Cristocêntrico, em que a presença de Maria é discreta, abraçou o culto de uma figura feminina considerada a certa altura como “A Mãe de Deus”.

A presente dissertação surgiu, então, como uma tentativa de alcançar uma resposta satisfatória para todas essas questões que me acompanhavam já há algum tempo.

Durante a execução deste ensaio, alguns desafios se colocaram, os quais passo a enunciar e a explicitar. O primeiro consistiu no facto de esta temática abranger um período correspondente a muitos séculos de História. Isto porque para tentar compreender as eventuais influências culturais do mundo antigo na formulação da imagem de Maria era necessário, evidentemente, conhecer as características subjacentes ao período durante o qual emergiu o cristianismo, nomeadamente no que se refere ao Império Romano e a todas as formas de religião aí existentes, anteriores e contemporâneas ao advento de Cristo e do cristianismo. Neste contexto, vários aspetos mereceram especial atenção e não só surgiu a necessidade de estudar a religião romana e os cultos estrangeiros praticados no seio do Império (com especial destaque para o de Ísis) como ainda se tornou necessário estudar e compreender o percurso seguido pelo cristianismo, desde a altura em que era

uma religião marginalizada e perseguida até ao momento em que recebeu o estatuto de religião oficial.

Por outro lado, outro dos desafios com o qual me deparei foi o facto de na literatura hebraico-cristã existirem poucas referências a Maria. No Antigo Testamento, a sua presença não é explícita e no Novo Testamento surge, por norma, num papel secundário, sendo que a ênfase da narrativa se encontra centrada na figura de Jesus Cristo. Embora Lucas a caracterize de um modo bastante positivo no seu Evangelho, no seu relato da infância de Jesus Cristo, João a coloque aos pés da cruz e apareça integrada na primeira comunidade cristã em Atos, Maria não é, de um modo geral, uma figura central ou uma personagem de grande relevância nos textos canónicos. Na literatura apócrifa, por sua vez, verifiquei que apesar de Maria ser frequentemente mencionada e de existirem porções em alguns textos apócrifos em que é considerada como uma figura sobrenatural ou detentora de grandes virtudes e de extrema pureza, na maioria das vezes, e na maior parte dos escritos, não se revela uma figura de especial destaque. Na literatura patrística, por outro lado, constatei que a maioria dos escritos dos Padres da Igreja (se não todos) abordavam a figura de Maria, nomeadamente no que se refere ao seu papel no contexto do mistério da encarnação, mas não se detiveram sobre questões ligadas à mãe de Jesus como um tópico independente. Na verdade, a sua ênfase foi cristológica e não mariológica. Por fim, nos Símbolos de Fé definidos até ao Concílio de Éfeso (431) parecia não existir igualmente uma ênfase atribuída à pessoa de Maria, sendo que a sua menção parecia ser motivada exclusivamente pela intenção de reafirmar as duas naturezas de Cristo (humana e divina), ou seja, numa ótica novamente cristológica.

Prosseguindo, outro desafio com que me deparei no processo de execução do presente trabalho consistiu no facto de ser extremamente difícil, se não impossível, precisar o momento exato a partir do qual se assistiu, pela primeira vez, a um culto visível dirigido à Virgem Maria. Se, por um lado, alguns autores alegam o desenvolvimento de formas elementares de culto mariano anteriores ao Concílio de Éfeso, que poderiam justificar a definição formal de Maria enquanto “Teótoco” (Mãe de Deus), por outro lado a maioria dos autores alega que esse culto terá surgido pós-Concílio de Éfeso, no século V, não tendo constituído a causa do referido Concílio, mas sendo antes o seu resultado. Finalmente, outro desafio com o qual me deparei foi o facto de existirem diversas perspetivas, apresentadas por diferentes autores, e bastante distintas, que pretendem justificar as influências que terão conduzido à formulação da imagem de Maria e subsequente culto mariano. Com efeito, enquanto alguns autores sustentam somente uma

influência assente na narrativa bíblica e um culto desenvolvido a partir da definição elaborada no Concílio de Éfeso, rejeitando totalmente qualquer tipo de associação com os cultos pagãos que precederam o cristianismo no seio do Império Romano, outros afirmam perentoriamente uma influência pagã para a formulação da imagem da mãe de Jesus, nomeadamente a partir da realização de paralelismos com a deusa Ísis. Existem ainda algumas teorias que apontam para uma espécie de sincretismo entre a deusa egípcia e Maria.

O método que segui para a elaboração do trabalho que seguidamente se apresenta consistiu sobretudo na leitura, análise e posterior reflexão acerca de literatura que incidia nos temas que era necessário abordar no contexto do presente estudo. No entanto, para além desse trabalho de leitura, análise e reflexão sobre os temas que iria tratar e sobre as diferentes perspetivas apresentadas por alguns autores, senti a necessidade de formular a minha própria linha de pensamento e de avançar, a partir das reflexões de outros, para a minha própria reflexão e conclusões que considerava plausíveis a partir de todo o material recolhido, lido e analisado.

Durante o processo que precedeu a redação da presente dissertação, iniciei o meu estudo pela análise da figura de Maria à luz dos dados que o texto bíblico nos revela sobre ela e sobre momentos ligados à sua vida. Neste contexto, importa referir que utilizei preferencialmente a versão *A Bíblia para todos- edição comum*, que consistindo numa tradução interconfessional para a qual contribuíram biblistas e técnicos provenientes dos mais diversos ramos do cristianismo, bem como especialistas em diversas áreas (línguas bíblicas, história e cultura da antiguidade, exegese, entre outras) e diversos professores de instituições seculares ou religiosas, estaria, à partida, isenta de qualquer resquício de uma corrente teológica em particular.

Em seguida, detive-me, por esta ordem, na literatura apócrifa, na literatura patrística e nos Símbolos de Fé formulados até ao Concílio de Éfeso (431).

Seguidamente, foquei a minha atenção no percurso seguido pelo cristianismo no seio do Império Romano e relacionei os resultados dessa pesquisa com o material que havia estudado no contexto da literatura hebraico-cristã. Tentei igualmente, nessa altura, compreender o papel de Maria no contexto de definição da ortodoxia cristã.

Num momento posterior, detive-me sobre o estudo da religião tradicional romana e das suas características. Em seguida, prossegui a minha investigação consultando obras que me permitissem compreender as práticas religiosas que ocorriam no seio do Império Romano. Foi então que senti a necessidade de aprofundar o meu conhecimento acerca

dos cultos estrangeiros aí praticados com particular incidência no culto de Ísis, que era aquele que mais se destacava em todas as obras consultadas e que era descrito com mais pormenor, sendo que se referia igualmente a uma figura feminina com características relacionadas à maternidade, entre outras, que me despertaram interesse no contexto do presente estudo. Ainda neste seguimento, preocupei-me em compreender melhor as relações entre Roma e o Egito e o modo como o culto de Ísis teria chegado a Roma e alcançado um lugar entre as festividades que constavam do calendário tradicional romano.

Posteriormente, consultei algumas obras que se propunham a explicitar a emergência do culto mariano nos princípios do cristianismo e foi então que contactei com diferentes perspectivas, apresentadas por autores distintos, acerca desta temática.

No final de todo esse processo, tentei integrar, relacionar e refletir sobre toda essa informação até produzir o resultado que se apresenta neste ensaio.

Deste modo, em primeiro lugar, serão abordadas questões relacionadas com a Mariologia bíblica e patrística, a que se seguirá o posicionamento do culto de Maria no contexto da definição da ortodoxia cristã.

Em seguida, procederei a uma caracterização da religião no contexto do Império Romano, bem como dos cultos estrangeiros aí praticados com especial destaque para o culto de Ísis.

Posteriormente, abordarei o desenvolvimento do cristianismo no Império Romano e, por fim, tratarei da questão das influências culturais do mundo antigo no culto mariano.

Finalmente, abordarei as conclusões retiradas do presente estudo.

1. Mariologia bíblica e patrística

A presença de Maria no Antigo Testamento não é explícita, pois em nenhuma parte dessa porção da Sagrada Escritura se faz menção do nome ou de quaisquer atributos específicos da mãe do Messias, que hoje se aceita, por meio da fé, no seio da religião e cultura cristãs, tratar-se de Jesus Cristo. Ao longo do tempo, realmente, foram surgindo propostas de interpretação de alguns textos do Antigo Testamento segundo as quais a presença da mãe do Messias nessa secção do texto bíblico se poderia considerar implícita. No entanto, convém recordar que muitas dessas interpretações têm sido realizadas a partir dos textos de cariz profético, o que constitui um aspeto relevante, na medida em que devemos ter em conta que as profecias não definiam factos concretos, mas anunciavam antes sentidos e orientações para a esperança. Assim, e apesar da existência de, pelo menos, três profecias que parecem referir-se implicitamente à mãe do Messias e de algumas passagens que têm sido reivindicadas por parte de alguns autores como marcas de paralelismos com outras que se encontram registadas no Novo Testamento, mais especificamente nos Evangelhos, devemos manter o princípio da prudência em relação a este tópico, na medida em que muitos dos símbolos e tipologias alegadamente encontrados por parte de alguns estudiosos acabaram por resultar na proliferação de paralelismos cujo grau de confiabilidade é bastante reduzido. Por seu turno, a presença de Maria no Novo Testamento é explícita, embora possamos observar que os dados acerca da sua pessoa e até da sua vida são, de certo modo, escassos. Ao contrário do que se poderia supor, dada a relevância crescente que tem sido atribuída a Maria ao longo dos séculos, na Sagrada Escritura ela não é uma figura central nem uma personagem de destaque, aparecendo sempre num papel secundário em que a ênfase está centrada na pessoa de Jesus Cristo. Com efeito, “The account of Mary in the New Testament is tantalizingly brief, and anyone who comes to consider the biblical references to Mary from the study of later development of devotion to her and of doctrine about her [...] must be surprised or even shocked to discover how sparse they are.”¹ No Novo Testamento, o conteúdo acerca de Maria é tão parco que há mesmo quem afirme que “it could all be printed out on a few pages”², o que não deixa de ser curioso quando comparado com o material existente acerca da tradição a ela relacionada. Assim, “the contrast between the

¹ Ver (Pelikan 1996, 8)

² Ver *idem*. p.9

biblical evidence and the traditional material is so striking that it has become a significant issue in the ecumenical encounter between denominations.”³ Deste modo, existem textos bíblicos em que o papel de Maria é mais relevante (como é o caso da narrativa da infância elaborada por Lucas), outros em que parece não ser retratada de um modo muito abonatório e ainda algumas passagens onde é referida de modo neutro. No Evangelho de Mateus, destaca-se a referência à concepção virginal, que é corroborada pelo relato de Lucas que a essa referência acrescenta uma caracterização bastante positiva de Maria como uma serva de Deus obediente. Marcos, por outro lado, parece ser o evangelista que retrata a mãe de Jesus de uma forma menos abonatória, em especial no que se refere à sua menção no contexto do ministério de Jesus, como alguém que parecia ainda não fazer parte do seu grupo de discípulos. João, por outro lado, foi o único que retratou a presença de Maria junto à cruz, no episódio da crucificação, e que se referiu ao momento em que Jesus estabeleceu um diálogo com a sua mãe e com o seu discípulo amado. A presença de Maria é igualmente citada no livro de Atos, como uma discípula que se encontra inserida na comunidade dos fiéis e existem, ainda, autores que interpretam a passagem de Apocalipse 12 como uma referência à mãe de Jesus, embora, de um modo geral, os estudiosos considerem que a mulher descrita nesse capítulo representa o povo de Deus: Israel e a Igreja.

Prosseguindo, e uma vez que no texto bíblico a referência a Maria não justificava completamente a formulação da sua imagem, que nos chegou até aos dias de hoje, e ainda menos o culto da sua pessoa, procedi ao estudo dos livros apócrifos, na medida em que muitos autores defendem que a aproximação à literatura apócrifa por parte dos primeiros cristãos ocorreu no sentido de aceder a presumíveis informações acerca da mãe de Jesus, que estariam ocultas no relato bíblico, constituindo assim um meio de suprir a curiosidade dos fiéis relativamente a dados precisos que, por vezes, se revelavam necessários para proceder à justificação de alguns aspetos concernentes à doutrina da encarnação. No entanto, é igualmente por essa razão que a abordagem às lendas que estão contidas na literatura apócrifa deve ser realizada com cautela e discernimento. Pude, então, observar, após a leitura e a análise de diferentes textos intitulados como literatura apócrifa, que a presença de Maria está patente em muitos deles. Na verdade, alguns aspetos, como por exemplo o da concepção virginal, presentes igualmente na literatura canónica, parecem ser corroborados, embora com algumas *nuances*, enquanto outros são acrescentados ao

³ Ver *idem*. p.8

retrato que nos é apresentado pelo texto bíblico, assumindo igual ou maior importância. Contudo, do mesmo modo, verifiquei que, à semelhança do que ocorrera durante o estudo da literatura canônica, apesar de Maria ser frequentemente mencionada nos textos apócrifos e de existirem porções em alguns deles em que é considerada como uma figura sobrenatural ou detentora de grandes virtudes e de extrema pureza, na maioria das vezes, e na maior parte dos escritos, não se revela uma figura de especial destaque. Com efeito, “apart from the *Protoevangelium*, she is nowhere the center of attention, and even a coherent reflection on her place in the Christian story seems to be missing.”⁴

Uma vez que a literatura apócrifa também parecia não conseguir dar resposta às questões relacionadas com a formulação da imagem de Maria e com o desenvolvimento do seu culto até chegar às formas que conhecemos nos dias de hoje, procedi à análise da literatura patrística. Assim, ao estudar diferentes obras da autoria dos Padres da Igreja, de um modo geral, o primeiro aspeto que se torna evidente é o de que “A teologia mariana da Igreja antiga é uma cristologia: é um olhar dirigido a Cristo que incita a falar da Virgem Maria como mãe de Jesus, Cristo e Salvador.”⁵ Com efeito, parece possível afirmar que, desde as origens da Igreja e sobretudo com Ireneu (por volta do ano 180) até ao Concílio de Éfeso (no ano de 431), era esta a visão predominante, pelo que se considerava que “Chamar a Maria Mãe de Deus (*Theotokos*) é falar de Cristo.”⁶ Neste contexto, grande parte (se não tudo) o que foi escrito acerca de Maria na obra dos Padres da Igreja era, de algum modo, sobre Cristo ou apontava para Cristo, pelo que nessas obras era evidente a formulação de uma Cristologia, e não de uma Mariologia, embora o papel da mãe de Jesus Cristo fosse abordado no contexto da sua encarnação, mas nunca como um tema de interesse independente.

Neste contexto, resolvi, num momento posterior, analisar a presença de Maria na confissão da fé até ao ano de 431, altura em que se realizou o Concílio de Éfeso, já depois de se terem realizado os Concílios de Niceia I (325) e de Constantinopla I (381). Foi, então, no âmbito do estudo da controvérsia nestoriana e dos acontecimentos que culminaram no Concílio de Éfeso e de um aparente irromper da piedade mariana, que muitos autores apontam em consequência desse evento e da definição de Maria como Teótoco (“Mãe de Deus”), que surgiu a questão acerca do momento em que a devoção mariana verdadeiramente se terá iniciado. Terá sido o desenvolvimento do culto mariano

⁴ Ver (Brown, et al. 1978, 253)

⁵ Ver (Dombres, Maria no Projecto de Deus e a Comunhão dos Santos 1997, 25)

⁶ Ver *idem*. p.26

anterior ao Concílio de Éfeso, tendo alcançado, no ano de 431, uma legitimidade que lhe permitiu adquirir uma maior notabilidade pós-concílio? Ou terá sido o Concílio de Éfeso a força motriz da piedade mariana e o seu fator desencadeador? Independentemente da devoção mariana ter sido anterior ou posterior ao Concílio de Éfeso e dado o aparente “silêncio” demonstrado em relação a Maria em toda a literatura cristã mencionada anteriormente, será que a formulação da imagem de Maria e subsequente culto mariano terá sofrido alguma influência cultural do mundo antigo, em especial da religião vivida no seio do Império Romano?

Até este momento, observámos que, de acordo com as fontes pesquisadas, no Antigo Testamento a presença de Maria não é explícita, uma vez que em nenhum momento dessa porção do texto bíblico se verifica, de um modo claro ou evidente, uma menção ao nome ou à pessoa da mãe do Messias. Podemos efetivamente notar a existência de pelo menos três profecias que parecem referir-se implicitamente à mãe do Messias e algumas passagens que têm sido reivindicadas por parte de alguns autores como marcas de paralelismos com outras que se encontram registadas no Novo Testamento, mais especificamente nos Evangelhos. Contudo, parece prudente manter algumas reservas quanto à evocação de alguns desses paralelismos, pois tem sido comprovado que, ao longo dos séculos, muitos dos símbolos e tipologias alegadamente encontrados por alguns estudiosos acabaram por resultar na proliferação de paralelismos cujo grau de confiabilidade é bastante reduzido, sendo no Novo Testamento “[...] that this presence becomes explicit and manifest.”⁷

Por seu turno, verificámos, no que ao Novo Testamento diz respeito, que, primeiramente, a mãe de Jesus não aparece mencionada com frequência ao longo de toda essa porção das Escrituras. Por outro lado, existem textos nos quais parece assumir um papel relevante (como, por exemplo, na narrativa da infância registada por Lucas), outros em que aparentemente é retratada de um modo pouco abonatório (como em Marcos 3:20-35) e outros em que é referida de forma neutra. No que se refere às narrativas da infância, verificámos que no Evangelho de Mateus existe muito pouca informação acerca da mãe de Jesus, sendo, no entanto, importante referir a menção à concepção virginal que se encontra aí registada. Pelo contrário, no relato de Lucas, não só a concepção virginal é referida, como também se depreende por parte do autor alguma estima para com a pessoa de Maria, que é retratada como uma ouvinte fiel da palavra de Deus e alguém que está

⁷ Ver (Laurentin 2011, 10)

disposta a obedecer-Lhe. No que concerne ao papel de Maria durante o ministério público de Jesus, podemos observar alguns aspetos relevantes. No Evangelho de S. Marcos, capítulo 3, do versículo 20 ao 35, parece possível supor que, na visão deste evangelista, muito provavelmente, naquele momento, Maria fazia parte integrante da família biológica de Jesus, contudo não seria sua discípula. Por outro lado, o episódio descrito em Marcos 3:20-35 aparece igualmente relatado por Mateus (no capítulo 12, versículos 24 a 50) e por Lucas (no capítulo 8, versículos 19 e 21), no entanto o cenário é descrito de um modo bastante diferente. Na verdade, ambos os evangelistas eliminaram a introdução à cena, que Marcos havia realizado no capítulo 3 do seu Evangelho, versículos 20 e 21, de acordo com a qual a família de Jesus teria saído para prendê-lo por julgá-lo fora de si. Para além disso, Lucas eliminou igualmente a questão colocada por Jesus (e registada nos outros Evangelhos Sinóticos) acerca de quem era a sua mãe e irmãos, tendo transferido a controvérsia acerca de Belzebu para outro momento da narrativa (Lc 11:14-23). O retrato de Maria, elaborado por Lucas, foi ainda acentuado numa passagem peculiar do seu Evangelho (Lc 11:27-28), na qual Jesus respondeu a uma mulher, que havia declarado a sua mãe bendita, dizendo que bem-aventurados são aqueles que ouvem a palavra de Deus e a guardam. Muitos interpretaram essa correção de Jesus ao dito proferido pela mulher por ter louvado a maternidade de Maria. No entanto, “in light of Luke’s positive description of Mary in 8:19-21, it is more likely that Jesus is emphasizing that Mary’s chief blessedness lies in her being one who obediently hears the word of God.”⁸, ou seja, Jesus estaria a destacar a obediência de Maria a Deus e à Sua palavra, lembrando que era esse o aspeto principal que a tornava bem-aventurada, pelo que podemos inferir que qualquer outro indivíduo que ouvisse e praticasse a palavra de Deus poderia igualmente tornar-se bem-aventurado e ser um discípulo de Jesus, integrando a sua família espiritual que, para ele, excedia em importância a família biológica. Ainda devido ao retrato positivo que Lucas estabeleceu acerca da pessoa de Maria, o episódio que relata acerca de Jesus em Nazaré cinge-se somente à sua rejeição por parte dos seus compatriotas, ao contrário de Mateus que havia registado a rejeição do profeta não só na sua pátria, mas também na sua casa e de Marcos que mencionara a sua pátria, a sua casa e os seus parentes. Deste modo, “In the Synoptic depiction of Mary during Jesus’ ministry, we have a development from the negative estimation of Mark to the positive one of Luke, with

⁸ Ver *idem*.

Matthew representing the middle term.”⁹ No que toca ao Evangelho de S. João, a participação de Maria no ministério público de Jesus começa por ser relatada no episódio das Bodas de Caná. Neste contexto, a narrativa parece sugerir que Maria, embora talvez ainda não fosse discípula de Jesus, era alguém que demonstrava a crença na possibilidade de ele operar maravilhas. Mais tarde, na narrativa deste Evangelho, Maria veio a ser identificada como discípula de Jesus, permanecendo aos pés da cruz e estabelecendo, por indicação do seu Filho, a partir daquele momento, um elo familiar com o seu discípulo amado, sendo que este representa, para o evangelista e autor deste relato, o modelo supremo da fé cristã. Na verdade, o único Evangelho que regista a presença de Maria aos pés da cruz é efetivamente o de João. Ao registar o episódio descrito em João 19:26-27, na opinião de muitos autores, a instrução dada por Jesus não significaria que, a partir desse momento, Maria fosse revestida do atributo de maternidade espiritual dos crentes e se tornasse, simbolicamente, a mãe de todos os cristãos, mas antes que “Jesus brought into existence a new community of believing disciples, that same «eschatological family» which appears in the Synoptic Gospels.”¹⁰ Deste modo, Maria, tal como o discípulo amado de Jesus, tornar-se-ia num modelo de fé e de discipulado. A presença de Maria é ainda mencionada no Novo Testamento, no livro de Atos, como membro da primeira comunidade de cristãos formada após a morte e ressurreição de Jesus Cristo. Assim, o mesmo autor que havia realizado o retrato de Maria no Evangelho de Lucas como uma serva obediente a Deus foi o mesmo que a referiu no livro de Atos como parte integrante do grupo de discípulos. Por fim, existe ainda quem interprete a figura da mulher presente no relato do livro de Apocalipse, capítulo 12, como uma referência a Maria, contudo, de um modo geral, a opinião dos autores é a de que essa figura feminina representa o povo de Deus: Israel, por um lado, que deu à luz o Messias e a Igreja, por outro, que dá à luz outros filhos de Deus, à imagem de Cristo.

A partir das evidências descritas, e não obstante o retrato mais abonatório que podemos encontrar acerca de Maria no relato bíblico, que a relata como uma serva de Deus fiel e obediente, que a coloca aos pés da cruz e entre os discípulos da primeira comunidade cristã, apresentando um notável modelo de piedade, com efeito não é facultada, por parte de Jesus Cristo, de qualquer um dos evangelistas ou até do apóstolo Paulo nenhuma referência que aponte para um destaque especial da pessoa de Maria entre a comunidade

⁹ Ver *idem*.

¹⁰ Ver (Brown, et al. 1978, 288)

dos santos, para a sua maternidade de todos os crentes ou para a sua função de intercessora nem qualquer instrução acerca do dever de lhe prestar culto, pelo que não existe qualquer indício nas Escrituras de um culto mariano.

Por sua vez, de acordo com a literatura apócrifa e tradições que lhe são inerentes, Maria possui ascendência davídica, nasceu preservada de toda a mácula e a sua juventude terá sido vivida no Templo, no período que antecedeu o seu noivado com José. Em seguida, as mesmas fontes informam os leitores de pormenores relativos aos episódios da anunciação, do nascimento de Jesus, da fuga para o Egito (em que, ao contrário do silêncio que se observa nos textos canónicos, são relatados alguns milagres supostamente realizados por ela) e de situações ocorridas durante a vida de Jesus. Assim, referem-se episódios em que ela terá tido uma intervenção direta, como por exemplo nas bodas de Caná e durante o período da Paixão e morte de Jesus. Alguns textos apócrifos declaram, ainda, que teria sido Maria a primeira a ver Jesus após a sua ressurreição. Aparentemente, na literatura apócrifa Maria intervém de um modo mais ativo nos acontecimentos descritos na narrativa do que na literatura canónica e é-lhe atribuído um papel de maior proeminência. Quanto ao aspeto físico de Maria, os livros apócrifos não entram em muitos detalhes, utilizando apenas o adjetivo “resplandecente” na sua descrição. O mesmo não se pode dizer em relação às suas virtudes em que abundam adjetivos que a descrevem de um modo tão positivo que “A imagem psicológica que os apócrifos transmitem de Maria tornam-na por vezes não inumana, mas sobre-humana.”¹¹ É, deste modo, apresentada como uma mulher “doce, atenciosa, zelosa, desvelada, [...] sabe usar os dons que recebeu, dedicando-se à caridade na humildade.”¹² Este aspeto difere bastante do que foi observado na literatura canónica, pois mesmo na representação mais positiva de Maria, que tivemos a oportunidade de verificar no Evangelho de S. Lucas, ela é descrita como a serva obediente do Senhor, contudo em nenhum momento lhe são atribuídas qualidades que a façam exceder em virtudes ou importância qualquer um dos discípulos de Jesus. Apesar de todos os aspetos referidos, não existe igualmente na literatura apócrifa qualquer instrução que aponte para o facto de a mãe de Jesus dever ser cultuada. Convém, no entanto, ter em mente que estes livros não foram aceites como autoridade canónica e muitos deles foram identificados como o produto de grupos heréticos e, consequentemente, rejeitados.

¹¹ Ver (Dombres, *Maria no Projecto de Deus e a Comunhão dos Santos* 1997, 35)

¹² Ver *idem*.

No que respeita à literatura patrística, por seu turno, podemos afirmar que os textos patrísticos tiveram como base a Escritura e a fé dos apóstolos e sugerem que a abordagem da figura de Maria foi realizada tendo por base duas preocupações principais: “Para ter em Cristo uma fé «reta» convém dirigir sobre Maria um olhar que não se desvie do seu Filho, mas, pelo contrário, se integre na contemplação dos mistérios de Jesus” e “Não pode dizer-se nunca sobre Maria a mínima coisa que seja incompatível com a honra do Senhor, ou seja, com a sua identidade de homem autêntico e de Deus verdadeiro.”¹³ No fundo, podemos concluir que grande parte (se não tudo) o que foi escrito acerca de Maria na obra dos Padres da Igreja era, de algum modo, sobre Cristo ou apontava para Cristo. Não era propriamente uma Mariologia, mas antes uma Cristologia, pelo que não encontramos aí igualmente qualquer referência ou a um culto mariano ou a indícios que apontem para tal.

Em seguida, a partir de uma análise cuidada dos Símbolos de Fé (até àquele que resultou do Concílio de Éfeso, no ano de 431), observamos que é possível depreender que a referência a Maria se realizasse devido à preocupação, por um lado, de assegurar a natureza humana de Jesus, afirmando-se que tinha nascido de uma mulher, e, por outro, de salvaguardar a sua divindade, pois ao assegurar a virgindade de Maria atribuíam-se ao Espírito Santo a sua conceição. No entanto, verificamos ao mesmo tempo que embora a tradição aponte para o facto de que o Concílio de Éfeso, mediante o reconhecimento formal de Maria como “Teótoco” em consequência de toda a controvérsia nestoriana, terá servido como um impulso decisivo para o culto mariano, que se teria desenvolvido desde então, tal poderá não corresponder exatamente à realidade. Com efeito, possivelmente o culto mariano poderá não ter sido um mero fruto desse concílio, mas poderá ter atingido uma maior expressão a partir dessa altura tendo por base um desenvolvimento anterior que já se vinha a verificar, de modo gradual.

Contudo, neste contexto, surgem algumas questões relevantes: se nos textos canónicos da Sagrada Escritura, na literatura apócrifa (de que alguns se socorreram no sentido de aceder a presumíveis informações acerca da mãe de Jesus, que estariam ocultas no relato bíblico), na literatura patrística e até nos Símbolos de Fé definidos até ao Concílio de Éfeso (inclusive) a função da menção a Maria parece ter sido, sobretudo, a de apontar para Cristo, comprovando a veracidade das suas duas naturezas – a humana e a divina – então por que razão, ou sob que tipo de influência, terá ocorrido o desenvolvimento de

¹³ Ver *idem*. p.32

uma piedade mariana e culto subjacente que veio a adquirir cada vez mais expressão até assumir a forma que conhecemos nos dias de hoje? Se a definição de Maria como “Teótoco”, no Concílio de Éfeso, não determinou, como sugerem alguns autores, o início da piedade mariana, mas antes legitimou e impulsionou significativamente uma devoção que vinha a crescer gradualmente, sem uma expressão relevante até essa altura, então qual foi a base em que assentou essa piedade e as formas mais elementares de culto mariano, entre as quais podemos citar a realização de orações à sua pessoa (mediante a crença nos seus poderes de intercessão) a descrição de aparições da Virgem e a realização de festividades em sua homenagem? De que modo uma religião como o cristianismo com raízes no judaísmo (profundamente monoteísta, cuja sociedade era patriarcal) integrou no seu seio o culto de uma figura feminina considerada, a partir de certa altura, como “A Mãe de Deus”?

Na verdade, não encontrando na literatura hebraico-cristã traços que apontem significativamente para o desenvolvimento de uma piedade e culto marianos, importa analisar o contexto cultural da época em que esse mesmo culto terá emergido.

2. O culto de Maria no contexto da definição da ortodoxia cristã

O conjunto das normas que constituíam a ortodoxia foi completado no século IV, na altura em que os defensores do Concílio de Niceia opuseram a *orthodoxia* à “heresia” ariana nos documentos oficiais. Deste modo, a partir desse momento, “o adjetivo «ortodoxo» qualifica a fé da Igreja por oposição àquilo que é denunciado como heresia: trata-se de julgamentos em matéria de doutrina, dos escritos, dos bispos e de qualquer adepto da regra de fé precisada e confirmada pelos concílios ecuménicos.”¹⁴

Neste seguimento, foi durante os séculos IV e V que se começou a proceder à elaboração de uma ortodoxia.

Nesta altura foi, então, empreendida uma elaboração doutrinal intensa, caracterizada, num primeiro momento, pelas controvérsias trinitárias e posteriormente, já no século V, pela querela cristológica. Ambas questionavam a divindade de Jesus Cristo e, consequentemente, a teoria da salvação que essa divindade implicava. As soluções encontradas, que definiam Jesus Cristo como alguém que foi plenamente homem e plenamente Deus, capaz de assegurar a salvação da humanidade, fundamentaram e fundamentam, até aos dias de hoje, a fé da maioria dos cristãos e contrariaram, por seu turno, algumas teorias que já haviam sido apresentadas até então, nomeadamente o modalismo (representado por Sabélí), o diteísmo e o arianismo.

Importa, deste modo, neste contexto, abordar de que forma a presença de Maria se fazia notar, e com que objetivo, nos documentos que constituíam a ortodoxia cristã (as chamadas confissões de fé), que surgiram até ao Concílio de Éfeso (realizado no ano de 431), altura que corresponde, para muitos autores, ao momento em que se começou a desenvolver a piedade mariana até atingir gradualmente a expressão com que nos deparamos ainda nos dias de hoje.

Na verdade, os Símbolos de fé desenvolveram-se lentamente até ao início do terceiro século e é dessa altura que datam os primeiros Credos da Igreja. No entanto, muito tempo antes já diversos autores debatiam assuntos cristológicos e elaboravam fórmulas, algumas das quais viriam a constar posteriormente desses mesmos Símbolos.

Com efeito, a Igreja, desde os seus primórdios, desenvolveu um mecanismo de iniciação dos crentes, que tinha como objetivo formar uma nova identidade no indivíduo convertido, na medida em que, tal como afirmava Tertuliano, “Fiunt, non nascuntur

¹⁴ Ver (Cobin 2008, 63)

christiani”¹⁵. Assim, essa declaração tinha por base a premissa de que ninguém nasce cristão ou se torna cristão por herança, mas tal ocorre por meio da fé e também do batismo, uma ideia reforçada por Agostinho ao afirmar que “christianos non facit generatio, sed regeneratio”, ou seja, “Não é a geração que faz os cristãos, mas a regeneração.”¹⁶. A novidade da fé pressupunha, então, a existência de um testemunho que a comprovasse, quer esse fosse dado sob a forma de martírio ou pela via argumentativa, “dando razões da fé”. Os primeiros cristãos intitulavam-se como “crentes” ou “fiéis”, tendo em comum a profissão e obediência a uma mesma fé. Muitos cristãos declaravam, deste modo, as suas profissões de fé, algumas das quais registadas em diversos documentos dos quais ainda hoje se tem conhecimento, como por exemplo em lápides funerárias. Neste contexto, “Muitas vezes, em termos e linguagem novos, a confissão cristã levantava, da parte dos que não eram «companheiros» ou «amigos», sérias interrogações. Afinal em que acreditavam os membros desta «nova seita»? Um desses não «iniciados», de nome Diogneto, por meados do século II, [...] perguntava aos cristãos: «Qual o Deus em que acreditam que os leva a abandonar os deuses pagãos e a religião dos judeus?»”¹⁷ Desta forma, “A autoconsciência cristã foi-se definindo e consolidando, num primeiro momento em confronto com o judaísmo e o paganismo, mas também em contraste com as interpretações consideradas dissidentes (heresias, cismas). Posteriormente, ir-se-á consolidar em confronto e diálogo com as ideias e cultura de cada tempo e lugar. [...] A «Regra da fé» e o «Símbolo da fé» ou «Credo» assumem neste processo de desmarcação e autoconsciência da «Grande Igreja» um papel fundamental.”¹⁸

A respeito do *Símbolo* da fé, Ambrósio de Milão expressava que “Os santos apóstolos reunidos juntos fizeram um resumo da fé, a fim de que pudéssemos compreender brevemente o elenco de toda a nossa fé. [...] Os apóstolos, portanto, se reuniram e fizeram brevemente um símbolo. [...]”¹⁹ No ano de 404, Rufino de Aquileia propôs-se a explicar a sua origem pormenorizadamente, tendo atribuído nessa ocasião a autoria de cada um dos 12 artigos ao respetivo Apóstolo que os teria redigido. Embora hoje em dia se tenha conhecimento de que esta declaração de Rufino acerca da origem apostólica do Credo veio a ser contestada no século XV, no Concílio de Florença de 1438-1445, e mais tarde

¹⁵ Ver (Tertuliano 2001, 4)

¹⁶ Agostinho citado por (Lamelas 2013, 11)

¹⁷ Ver (Lamelas 2013, 12-13)

¹⁸ Ver *idem*. p.13

¹⁹ Ver (Milão 2015, 9)

refutada pelo humanista Lorenzo Valla²⁰ “não deixam de nos merecer crédito as demais afirmações de Rufino [...]: O *Símbolo* da fé está diretamente ligado aos Apóstolos e sua missão, conforme narram os Evangelhos: *Ide, ensinai, batizai todas as nações* (Mt 28, 18-20); o *Símbolo* surgiu da necessidade de uma «norma comum para a pregação»; o *Símbolo* é entendido como um cânon para que não «divergissem na exposição da fé»; o *Símbolo* é entendido como um «compêndio da pregação» apostólica; o *Símbolo* assume um cariz inspirado, porque «redigido» pelos Apóstolos «cheios do Espírito Santo».”²¹ Assim, apesar de não poder ser considerada literal a expressão de que terão sido os Apóstolos os redatores do *Símbolo* de fé, tal não invalida que o conteúdo desse mesmo *Símbolo* espelhe fielmente a fé apostólica, motivo pelo qual terá sido adotado e difundido pela tradição cristã, pelo que “Desde os tempos apostólicos que se crê que a fé professada na Igreja se baseava no ensinamento dos apóstolos (cf. At 2,42).”²² e “O Credo dos Apóstolos é o mais antigo sumário das doutrinas essenciais da Escritura que possuímos.”²³

No início da proclamação do Evangelho por parte dos apóstolos de Jesus Cristo, a prioridade era dada ao anúncio do *kérygma*, uma palavra de origem grega cujo significado é “proclamação pública e solene de Cristo Salvador, feita em nome de Deus, aos não cristãos”²⁴. Consiste, desta forma, no “anúncio ou grito público, feito por um arauto (*kerux*) que testemunhou importantes factos (*martys*) e, por isso, não pode ficar calado.”²⁵, pelo que o *kérygma* é, então, o conteúdo desse anúncio (que possui ecos tanto no livro de Atos dos Apóstolos como nos textos da autoria do apóstolo Paulo) e pode ser considerado como uma espécie de embrião dos futuros Cremos. Com efeito, “O conteúdo central desse primeiro anúncio, *kérygma* ou «compêndio da fé», núcleo de verdades essenciais testemunhadas e anunciadas pelos Apóstolos e seus sucessores, tem Cristo e a sua obra como elemento central.”²⁶ Nas epístolas paulinas, encontramos com frequência ecos deste *kérygma*, mas em nenhum desses textos redigidos pelo apóstolo Paulo encontramos uma menção direta a Maria, mãe de Jesus. Com efeito, em I Coríntios 15, 3-7, numa dessas declarações de fé, quando aborda o tema da ressurreição de Jesus e aqueles a quem terá aparecido, o apóstolo Paulo nomeia “Cefas”, “os Doze”, “mais de

²⁰ Ver (Lamelas 2013, 17).

²¹ Ver *idem*.

²² Ver *idem*. p.21

²³ Ver (Cairns 1984, 95)

²⁴ Ver (Lamelas 2013, 32) sobre A. Turk A.TURK

²⁵ Ver *idem*.

²⁶ Ver *idem*.

quinhentos irmãos”, “Tiago” e “todos os Apóstolos”, mas não refere Maria, mãe de Jesus, explicitamente (embora possamos até depreender que se pudesse encontrar entre os “mais de quinhentos irmãos” referidos anteriormente). É somente nos escritos Apostólicos dos “autores da segunda geração que ainda tiveram algum tipo de ligação mais ou menos direta aos apóstolos”²⁷ nos quais “encontramos formulações de fé muito semelhantes às neotestamentárias e que visam sobretudo o primeiro anúncio em forma querigmática”²⁸, nomeadamente na obra de Inácio de Antioquia, no final do século I, na qual se referia à “fé inabalável” dos cristãos de Esmirna, que encontramos referência à pessoa de Maria, mãe de Jesus, mas num sentido Cristológico e com o intuito de afirmar a verdadeira humanidade de Cristo, como se poderá ler em seguida: “Estando totalmente certos no que respeita a nosso Senhor, que verdadeiramente foi da linhagem de David segundo a carne, Filho de Deus por vontade e por poder divinos, verdadeiramente gerado da Virgem [...]”²⁹.

As fórmulas de fé, desde a sua génese (mesmo antes da existência do *Símbolo* ou de Cremos formais), apontavam para três objetivos principais: “definir o conteúdo da fé dos crentes, eliminando possíveis interpretações subjetivas ou parciais; propor um núcleo referencial de objetividade, oferecendo um comum ponto de apoio e de identidade cristã; finalmente, facilitar a transmissão catequética e retenção dos dados fundamentais da fé baptismal.”³⁰ Deste modo, a aparente ausência de Maria na pregação dos apóstolos, nomeadamente no seu *kérygma*, e nos escritos paulinos (embora o apóstolo a mencione em Gálatas 4:4, quando refere que Cristo foi “nascido de mulher”) e o facto de a sua pessoa só começar a ser mencionada no final do segundo século, numa vertente exclusivamente cristológica, parece sugerir que não constituiu uma preocupação primária dos primeiros cristãos a referência à mãe de Cristo, a exaltação das suas virtudes ou a formulação de uma mariologia.

Na época da Igreja Primitiva, sabe-se, através dos escritos neotestamentários e do testemunho dos Padres da Igreja, que o batismo representava a porta de entrada no seio da Igreja e que este sempre foi realizado, de acordo com as instruções de Jesus, em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Crê-se então, deste modo, que apesar de ainda não existir, nessa altura, uma fórmula de fé declarativa fixa e detalhadamente definida, as

²⁷ Ver *idem*. p.34.

²⁸ Ver *idem*.

²⁹ Ver *idem* sobre Inácio de Antioquia.

³⁰ Ver *idem*. p.35

expressões de fé por parte de alguns, de entre os quais podemos citar a título de exemplo Justino, poderiam consistir em ecos da profissão de fé batismal que respondia a três perguntas fundamentais, a partir das quais se viriam a desenvolver os três grandes pilares do *Credo* da Igreja: “Crês em Deus Pai, Senhor do universo? Crês em Jesus Cristo, nosso Salvador, que foi crucificado sob Pôncio Pilatos? Crês no Espírito Santo, que falou pelos profetas?”³¹ Na profissão de fé batismal não se verificava qualquer menção a Maria, mãe de Jesus. Mais tarde, na *Tradição Apostólica*, atribuída a Hipólito de Roma e na qual se encontram resumidos os ritos e disposições da Igreja romana no início do século III, assiste-se a uma declaração bastante mais evoluída do que a profissão de fé batismal que consistia na resposta às três perguntas fundamentais referidas anteriormente. Nesta, Maria, mãe de Jesus, já é mencionada como aquela que o concebeu virginalmente, pelo Espírito Santo. Pode, assim, ler-se: «Crês em Deus Pai onipotente? Crês em Cristo Jesus, filho de Deus, que nasceu pelo Espírito Santo da Virgem Maria [...]?”³² Esta declaração permite-nos depreender que “nos começos do século III, pelo menos os cristãos de Roma já conhecem e usam um Credo formal, desenvolvido e fixado a partir do interrogatório batismal. Não podemos é afirmar que esta fórmula interrogatória constituísse o *Credo* oficial de todas as outras Igrejas de então. [...] Noutras regiões eram usadas fórmulas diferentes, que mantinham [...] a mesma estrutura trinitária fiel ao paradigma batismal.”³³

Nos anos 30 do século III, através dos escritos de Orígenes, que primeiramente habitou em Alexandria e depois em Cesareia da Palestina, parece possível afirmar que nessas Igrejas já se observava a existência de um Credo formal. No seu *Comentário ao Evangelho de João*, ao enumerar os artigos que salvariam quem os professasse, Orígenes parece reproduzir uma forma de Credo já conhecida, na qual faz uma breve referência a Maria: “[...] Imaginemos por exemplo que um homem parece acreditar em Jesus, mas não acredita na existência de um só Deus tanto da Lei como do Evangelho [...]. Esse indivíduo falharia num artigo de fé sumamente importante. Outro exemplo: se alguém acreditasse que foi crucificado sob Pôncio Pilatos, mas não aceita que nasceu da Virgem Maria e do Espírito Santo [...] também faltaria algo de essencial.”³⁴

³¹ Ver *idem*. p.36 LAMELAS, 2013, p. 36.

³² Ver *idem*. p.37 sobre Hipólito.

³³ Ver *idem*.

³⁴ Ver *idem*. sobre Orígenes

Durante os primeiros séculos, verifica-se, então, que não existia ainda uma fórmula única de Credo, mas “Com base na fé trinitária professada no Batismo, desenvolveram-se primeiro as chamadas *Regras da fé* que compendiam a doutrina apostólica revelada nas Escrituras. [...] Enquanto concentrado do querigma e resumo substancial da tradição apostólica, a Regra da fé assume um teor normativo, constituindo o critério segundo o qual se deve crer e ensinar.”³⁵ Numa época em que os apóstolos já tinham desaparecido e em que o testemunho oral detinha primazia sobre os escritos, é perfeitamente compreensível que tivesse surgido a necessidade de existir uma versão resumida da doutrina cristã, que pudesse ser facilmente memorizada e proclamada por qualquer crente. Esta necessidade justificava-se ainda mais no contexto das perseguições, durante as quais os cristãos tinham de professar publicamente a sua fé, e também na vida regular da Igreja, no que à prática do batismo e ao culto (pregação e liturgia) diz respeito. Em relação às fórmulas da *Regra de fé* podemos encontrar nas fontes literárias dos séculos II e III alguns exemplos significativos. Tertuliano refere, a este respeito, que “A regra da fé é absolutamente una, só ela é imutável e irreformável, segundo a qual acreditamos num só Deus onipotente e criador do mundo, e no seu Filho, Jesus Cristo, nascido da Virgem Maria, crucificado sob Pôncio Pilatos, ressuscitado dos mortos ao terceiro dia, subido ao céu, que agora está sentado à direita do Pai e virá julgar os vivos e os mortos, depois de ter ressuscitado também a carne.”³⁶

Um dos primeiros credos de uma Igreja local que é, na verdade, o mais antigo que se conhece e sob o qual S. Jerónimo foi batizado é o *Credo Romano* ou Credo da Igreja de Roma. O conteúdo deste Credo é bastante conhecido graças a Rufino, pois “Quando, pelo ano 404, redigiu o comentário ao Símbolo (*Expositio Symboli*) a sua intenção primeira foi a de oferecer um ensinamento completo sobre todos os pontos essenciais da fé católica. [...] Ao comentar cada artigo do «Símbolo» usado na catequese batismal da Igreja de Aquileia, compara-o com o Credo de Roma, anotando as raras divergências entre as duas fórmulas.”³⁷ É, desta forma, que podemos reconstituir o *Credo Romano*. No entanto, convém referir que “Cerca de 60 anos antes do comentário de Rufino, Marcelo, bispo de Ancira (Capadócia), um acérrimo defensor da ortodoxia nicena, enviou ao Papa Júlio I uma apologia na qual figura um Credo essencialmente coincidente com este, embora em

³⁵ Ver *idem*. p.39 LAMELAS, 2013, p. 39.

³⁶ Ver *idem*. p.41 sobre Tertuliano

³⁷ Ver *idem*. p.46-47.

língua grega. Trata-se de uma versão grega do *Credo Romano* que poderá ter sido redigido e usado primeiramente em grego.”³⁸

Em seguida, apresentam-se, neste ensaio, os Cremos Romano e de Aquileia:

Credo Romano	Credo de Aquileia (Rufino)
«Creio em Deus Pai todo-poderoso; E em Cristo Jesus, seu único Filho, nosso Senhor, que nasceu pelo Espírito Santo e de Maria Virgem, que foi crucificado e sepultado sob Pôncio Pilatos, ressuscitou ao terceiro dia dos mortos, subiu aos céus, está sentado à direita do Pai, donde virá julgar os vivos e os mortos; E no Espírito Santo, na santa Igreja, na remissão dos pecados, na ressurreição da carne.»	«Creio em Deus Pai todo-poderoso, invisível e impassível; E em Cristo Jesus, seu único Filho, nosso Senhor, que nasceu pelo Espírito Santo, de Maria Virgem, que foi crucificado sob Pôncio Pilatos e sepultado, desceu aos infernos, ressuscitou dos mortos ao terceiro dia, subiu aos céus, está sentado à direita do Pai, donde virá julgar os vivos e os mortos; E no Espírito Santo, na santa Igreja, na remissão dos pecados, na ressurreição da carne.» ³⁹

Ambos os Cremos acima transcritos mencionam Maria, de modo simples e sucinto, referindo-a como aquela que gerou Jesus Cristo, sendo ainda virgem.

A partir do século IV, a importância da chamada *Regra da Fé* acentuou-se, uma vez que se multiplicaram os sínodos locais e, como tal, intensificou-se, ainda mais, o uso normativo das fórmulas de fé, que era suposto serem observadas por todos. Na verdade, “Os primeiros concílios locais não se preocuparam em estabelecer uma fórmula de confissão uniforme e comum para todos. Os novos debates teológicos obrigaram, porém, a adaptar as antigas fórmulas no sentido de dar resposta às questões levantadas pelo arianismo e outras heresias. Num primeiro momento foram apenas inseridas pequenas adaptações ou adendas aos Cremos batismais em uso nas diversas Igrejas. É nesta fase que se passa do Credo obrigatoriamente oral ao Símbolo escrito e alargado a outros usos.”⁴⁰ Assim, “Os credos conciliares ou universais, elaborados por representantes de toda a igreja, surgiram no período da controvérsia teológica, entre 313 e 451.”⁴¹

³⁸ Ver *idem*. p.47 sobre Cf. J.N.D. Kelly

³⁹ Ver (Lamelas 2013, 47)

⁴⁰ Ver *idem*. p.47-48.

⁴¹ Ver (Cairns 1984, 95)

Neste contexto, o concílio de Niceia assumiu grande importância, uma vez que representou um marco no que à história do Símbolo da fé diz respeito.

Inicialmente, as formulações de fé, que vieram a culminar no Credo de Niceia (325) tinham como objetivo principal referir a obra salvífica de Jesus Cristo, demonstrando como Deus tinha amado a humanidade ao ponto de entregar o seu próprio Filho por ela. Mais tarde, nomeadamente a partir do século IV e devido à heresia de Ario, tornou-se necessário desenvolver mais a vertente especulativa. Em 319, Ario (256-336), um presbítero ou sacerdote líbio, começou a pregar em Alexandria, no Egito, uma nova doutrina que constituiu um problema para a Igreja, na medida em que negava a verdadeira divindade de Cristo, ao afirmar que “se o Pai criou o Filho, então aquele que foi gerado teve um princípio na sua existência e daí resulta que houve um tempo em que o Filho o não foi”⁴². Deste modo, todos aqueles que defenderam a posição de Ario e os que se mantiveram ortodoxos entraram em conflito. Ario ganhava cada vez mais seguidores, pelo que os bispos do Oriente recorreram à ajuda imperial. O Imperador Constantino convocou, então, o primeiro concílio ecuménico que se reuniu “sobretudo para responder à crise provocada pela controvérsia ariana [...] suscitada pelas ideias de Ario”⁴³. No Concílio de Niceia, Ario foi condenado pelos bispos, sendo a sua doutrina considerada herética e “El concilio I de Nicea significó un triunfo rotundo para los defensores de la ortodoxia, entre los cuales destacaban el obispo español Osio de Córdoba y el diácono – luego obispo – de Alejandría, Atanasio.”⁴⁴

Desse concílio, terá então, assim, resultado o Credo niceno, que será apresentado em seguida a par da “fórmula lida em Niceia por Eusébio, diante do imperador Constantino e dos bispos conciliares, e que terá servido de base ao Credo niceno.”⁴⁵ Convém, no entanto, referir que, devido às divergências significativas entre os dois Credos que irão ser transcritos de seguida, os estudiosos hodiernos argumentam que terá sido outra fórmula de fé a servir de base ao Credo Niceno e que “essa matriz poderá ter sido dada pelo Credo usado em Jerusalém ou Antioquia.”⁴⁶

⁴² Ver (Collins e Price 2000, 60) sobre ARIÓ.

⁴³ Ver (Lamelas 2013, 49)

⁴⁴ Ver (Orlandis 2008, 48)

⁴⁵ Ver (Lamelas 2013, 49) LAMELAS, 2013, p. 49.

⁴⁶ Ver *idem*. p.50

Credo de Cesareia (Eusébio)	Credo do Concílio de Niceia (325)
<p>«Cremos em um só Deus, Pai todo-poderoso, Criador de todas as coisas visíveis e invisíveis. E em um só Senhor Jesus Cristo, o Verbo de Deus, Deus de Deus, luz da luz, vida da vida, Filho unigénito, Primogénito de toda a criatura, gerado do Pai antes de todos os séculos, pelo qual tudo foi criado, que encarnou para nossa salvação, e habitou entre nós, padeceu e ressuscitou ao terceiro dia, e subiu para o Pai e voltará com glória para julgar os vivos e os mortos; Cremos também num só Espírito Santo.»</p>	<p>«Cremos em um só Deus, Pai todo-poderoso, Criador de todas as coisas visíveis e invisíveis. E em um só Senhor Jesus Cristo, Filho único gerado do Pai, isto é, da substância do Pai, Deus de Deus, luz da luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro, gerado, não criado, consustancial ao Pai, por quem tudo foi feito no céu e na terra. Por nós, homens, e por nossa salvação, desceu [do céu], encarnou e se fez homem. Sofreu e ressuscitou ao terceiro dia, subiu ao céu, e virá para julgar os vivos e os mortos. E [cremos] no Espírito Santo.»⁴⁷</p>

Nos Cremos acima transcritos, embora seja feita referência à encarnação de Jesus Cristo, não existe qualquer menção da pessoa de Maria. Pressupõe-se que essa referência esteja implícita (obviamente que, para tal ter sucedido, Jesus Cristo teve de nascer de Maria), no entanto não está explicitamente declarada, talvez porque a ênfase esteja no facto de Jesus ter encarnado e não tanto na pessoa através da qual encarnou.

A partir do comentário de S. Cirilo, bispo de Jerusalém, deixado nas catequeses que proferiu por volta do ano de 350, é igualmente possível reconstituir o *Símbolo* da Igreja de Jerusalém, em meados do século IV, que a seguir se transcreve.

Credo de Jerusalém (meados do séc. IV)
<p>«Cremos em um só Deus, Pai todo-poderoso, Criador do céu e da terra e de todas as coisas visíveis e invisíveis. E em um só Senhor Jesus Cristo, Filho unigénito de Deus, gerado do Pai como verdadeiro Deus antes de todos os séculos, por quem tudo foi criado; que veio na carne e se fez homem, foi crucificado e sepultado, ressuscitou de entre os mortos ao terceiro dia</p>

⁴⁷ Ver (Lamelas 2013, 50)

subiu aos céus,
sentou-se à direita do Pai,
há de vir na glória para julgar os vivos e os mortos,
e o seu reino não terá fim.
E num só Espírito Santo, o Paráclito,
que falou pelos profetas;
E num só batismo de conversão para o perdão dos pecados;
E numa só santa Igreja católica,
e na ressurreição da carne,
e na vida eterna.»⁴⁸

Neste *Símbolo*, mais uma vez, a ausência de Maria é notada, contudo a encarnação de Jesus Cristo (na qual assumiu um papel importante) é referida, quando se menciona que “veio na carne e se fez homem”, o que aconteceu mediante a gestação de Maria.

Epifânio de Salamina redigiu, entre os concílios de Niceia e de Constantinopla, no ano de 374, uma declaração de fé que se encontra registada na sua obra *Âncora da fé*. Esta fórmula, para além de extensa, assemelha-se a uma reprodução do *Credo* mais resumida. Em seguida, transcreve-se um excerto da referida declaração, conhecida como o *Credo de Epifânio*.

Credo de Epifânio (374)

«Cremos em um só Deus, Pai todo-poderoso,
Criador do céu e da terra, de todas as coisas visíveis e invisíveis.
E em um só Senhor, Jesus Cristo, Filho unigénito de Deus
gerado do Pai, isto é, da essência do Pai,
Deus de Deus, luz da luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro,
gerado não criado, da mesma essência,
por quem tudo foi criado, as coisas celestes e terrestres, visíveis e invisíveis,
por nós homens e por nossa salvação desceu do céu
e encarnou, isto é, foi perfeitamente gerado da santa e sempre virgem Maria por meio
do Espírito Santo,
fez-se homem, isto é, assumiu o homem completo, alma, corpo, mente e tudo que é
humano, exceto o pecado,
não [nasceu] de sémen humano nem de um homem,
mas assumiu em si mesmo a carne, formando uma só santa unidade [...]»⁴⁹

Enquanto nos Cremos transcritos anteriormente Maria aparecia referida apenas de modo implícito, uma vez que se Jesus Cristo “encarnou para nossa salvação” (*Credo de Cesaréia* - Eusébio), “encarnou e se fez homem” (*Credo de Niceia*) e “veio na carne e se fez homem” (*Credo de Jerusalém*) tal só se tornou possível pelo facto de Maria o ter

⁴⁸ Ver (Lamelas 2013, 50-51) sobre Cf. F. KATTENBUSCH

⁴⁹ Ver *idem*. p.52 sobre Epifânio

gerado, na fórmula de fé que acabámos de ler, isto é o *Credo de Epifânio*, a mãe de Jesus não só aparece mencionada como ainda lhe são atribuídas as características de “santa” e de “sempre virgem”. No entanto, o tópico em destaque continua a ser o da encarnação de Jesus Cristo como meio de afirmação da sua verdadeira humanidade, pois é enfatizado que “assumiu o homem completo [...], tudo o que é humano, exceto o pecado”. Por outro lado, a afirmação da pureza de Maria, sua mãe, como aquela que foi “santa e sempre virgem” poderá ter como finalidade corroborar a ideia de que Jesus foi realmente gerado pelo Espírito Santo, pelo que “não [nasceu] de sêmen humano nem de um homem”, tendo sido verdadeiramente humano mas continuando, ao mesmo tempo, a manter a sua divindade, como uma espécie de paradoxo que, neste caso, não opõe uma das naturezas (humana e divina) à outra, mas antes as conjuga de um modo aparentemente possível.

No tempo de Ambrósio, bispo de Milão, (374-397) usava-se na Igreja essencialmente o *Credo dos Apóstolos*. Já no que concerne às Igrejas Africanas, possuímos o testemunho de Santo Agostinho. Com efeito, este último habitou em Milão, tendo sido esse o local em que se preparou para o batismo, pelo que memorizou a fórmula do *Credo milanês*. Este foi o *Credo* que Santo Agostinho sempre utilizou como base dos seus comentários, embora conhecesse igualmente o de Niceia.

Esse facto é patente no quadro que a seguir se apresenta.

Agostinho (<i>De fide et symbolo</i>)	Ambrósio de Milão (374-397)
«Credo in Deum Patrem Omnipotentem, et in Iesum Christum Filium Dei Patris unigenitum, Dominum nostrum, qui natus est per Spiritum Sanctum et Virgine Maria, Sub Pontio Pilato crucifixus est et sepultus, tertia die resurrexit a mortuis, ascendit in caelum, sedet ad dextram Patris, inde venturus est et iudicaturum vivos et mortuos; Et in Spiritum Sanctum, sanctam Ecclesiam catholicam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem.»	«Credo in Deum Patrem Omnipotentem, et in Iesum Christum Filium eius unicum, Dominum nostrum, qui natus est de Spiritu Sancto ex Maria virgine, Sub Pontio Pilato passus, mortuus et sepultus (est), tertia die resurrexit a mortuis, ascendit ad caelos, sedet ad dextram Patris, unde venturus est iudicare vivos et mortuos; Et in Spiritum Sanctum, Sanctam Ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem.» ⁵⁰

⁵⁰ Ver *idem*. p.53

Nos *Credos* acima transcritos, assiste-se a um aspeto interessante, que consiste na referência paradoxal a Maria e a Pilatos: à primeira, como aquela de quem Jesus Cristo nasceu, por obra do Espírito Santo, e ao último como aquele que esteve na origem da sua morte. Em relação a Maria, destaca-se ainda o facto de aparecer mencionada como “Virgem”, o que sugere novamente que Jesus só teve uma paternidade divina, não tendo sido gerado “de sêmen humano nem de um homem” (*Credo de Epifânio*).

No período que se sucedeu ao Concílio de Niceia (325) e que antecedeu o de Constantinopla (381), Apolinário, bispo de Laodiceia (Síria), bem como os seus seguidores (os chamados apolinaristas), propagaram uma doutrina que se baseava na premissa de que em Jesus não existiria uma alma humana, na medida em que esta tinha sido substituída pelo Verbo de Deus. Essa teoria, inspirada nas ideias de Ário, “visava assegurar a unidade ontológica e a santidade moral de Jesus Cristo” e “[...] foi refutada, primeiro no Sínodo de Alexandria (362), apelando ao axioma clássico da teologia: «O que não é assumido não é salvo».”⁵¹ Concluir-se-ia posteriormente que Jesus teria vindo para salvar o homem integralmente, ou seja, tanto no que se refere aos corpos como às almas. Mais tarde, o papa Dâmaso viria a confirmar tanto a refutação da doutrina de Ário como a de Apolinário.

Deste modo, e neste contexto, o primeiro concílio de Constantinopla reuniu-se com dois objetivos principais: primeiramente, para refutar a doutrina de Apolinário e declarar que Jesus Cristo foi totalmente humano e, posteriormente, para afirmar de forma solene e definitiva a divindade do Espírito Santo, uma vez que, devido às sequelas da teologia ariana, a natureza do Espírito Santo em dada altura foi colocada em causa.

Deste concílio resultou, assim, o dogma da divindade do Espírito Santo e a fórmula de fé da qual, em seguida, se transcreve um excerto.

Credo de Constantinopla I (381)
«Cremos em um só Deus, Pai todo-poderoso, criador do céu e da terra, E de todas as coisas visíveis e invisíveis; E num só Senhor Jesus Cristo, Filho unigénito de Deus, gerado do Pai antes de todos os séculos;, Deus de Deus, luz da luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro, gerado, não criado, consustancial ao Pai,

⁵¹ Ver *idem*.

por quem todas as coisas foram criadas; Por nós homens e por nossa salvação desceu do céu Encarnou por obra do Espírito Santo e [nasceu] de Maria, a virgem e fez-se homem [...]» (DS 150) ⁵²

Neste *Credo*, Maria é mencionada novamente no contexto da referência à encarnação de Jesus Cristo, como aquela de quem ele nasceu mediante uma concepção virginal, sendo chamada de “a virgem”, o que vem novamente confirmar a verdadeira divindade e humanidade de Jesus Cristo que “desceu do céu” e “Encarnou por obra do Espírito Santo”, tendo nascido de uma mulher, ou seja, de Maria.

O primeiro Concílio de Constantinopla não apresentou a relevância doutrinal que apresentara o de Niceia, contudo foi devido a este concílio que o resultado doutrinal do Concílio de Niceia foi assumido como património comum da Igreja até aos dias de hoje. Importa igualmente salvaguardar que, à semelhança do que ocorrera relativamente ao Credo de Niceia, a receção do Símbolo que chamamos de niceno-constantinopolitano (que é atualmente considerado como o Credo mais relevante da História do cristianismo) não foi rápida, nem tão pouco unânime. Na verdade, este Símbolo não foi de imediato adotado por todas as igrejas e “Nenhuma das fontes que se refere ao Concílio de Constantinopla nos fala do Símbolo aí aprovado. Só em 451 temos uma prova documental da sua receção. [...], o concílio de Caledónia foi [...] o primeiro a apelar para o Símbolo niceno-constantinopolitano, [...] só passou a ser recitado na Eucaristia a partir de finais do século V, no Oriente, e nos finais do século VI, no Ocidente. Desde então, suplantou definitivamente o Credo niceno.”⁵³ (pp. 56).

Deste modo, não é, de todo, estranho que mesmo no Oriente se continuassem a encontrar diversos formatos de *Credo*. Um desses exemplos é o *Símbolo de Niceta de Remesiana*, bispo de Remesiana (atual Bela Palanka, na Sérvia), falecido em Roma por volta de 414. Em seguida, transcreve-se um excerto da fórmula de fé usada na Igreja de que era bispo.

Símbolo de Niceta de Remesiana
«Creio em Deus Pai todo-poderoso, criador do céu e da terra, e em seu Filho Jesus Cristo, que nasceu por obra do Espírito Santo e da virgem Maria, Padeceu sob Pôncio Pilatos [...]» ⁵⁴

⁵² Ver *idem*. p.55.

⁵³ Ver *idem*.

⁵⁴ Ver *idem*. p-56 sobre Cf. PL LII, 837-876; PLS CXI, 189-202 in.

Nesta declaração de fé, à semelhança do que havia sido verificado em relação ao *Credo milanês*, observa-se a referência a Maria como aquela de quem Jesus Cristo nasceu, por obra do Espírito Santo e não através de uma relação conjugal, em oposição a Pôncio Pilatos sob o qual “padeceu” até à morte na cruz.

Uma vez que apresenta relevância histórica, no que respeita à questão do *filioque*, e faz referência explícita a Maria, mãe de Jesus, importa referir neste ensaio o *Símbolo* do concílio de Toledo. Não se sabe ao certo a data em que se celebrou este sínodo, nem a origem do *Symbolum Toletanum*, contudo sabe-se que teve lugar em Toledo, entre os anos de 397 e 400, com o objetivo de combater o priscilianismo, tal como é referido na introdução ao Símbolo, em que se pode ler “Começam os artigos da fé católica contra todas as heresias e sobretudo contra o Priscilianismo, redigidos pelos bispos de Cartago, de Tarragona, da Lusitânia e da Bética e enviados com o preceito do papa romano Leão, e Balcónio, bispo da Galécia.”⁵⁵ Seguidamente, transcreve-se um excerto desta declaração de fé.

Symbolum Toletanum (400)
<p>«Cremos em um só Deus verdadeiro, Pai, Filho e Espírito Santo. [...] Que o Filho não é o Pai, mas é Filho de Deus da natureza do Pai; Que o Espírito é o Paráclito, que nem é o Pai nem é o Filho, mas que procede do Pai e do Filho (<i>Filioque</i>). O Pai é, pois, ingénito, o Filho é gerado, e o Paráclito é não gerado, mas procede do Pai e do Filho (<i>Filioque</i>). [...] O Filho é aquele que disse: <i>Eu saí do Pai e vim de Deus a este mundo</i>; [...] Este Filho de Deus, nascido do Pai antes de qualquer início santificou o seio da bem-aventurada Virgem Maria, e dela se fez verdadeiro homem, gerado sem sêmen de homem [encontrando-se as duas naturezas, a divina e a da carne absolutamente numa pessoa], isto é, o Senhor nosso Jesus Cristo. E não teve um corpo imaginário ou composto de uma só forma [de uma aparição], mas sólido e verdadeiro. E teve fome e sede, sentiu dor e chorou, e suportou todas as durezas do corpo. Por fim, foi crucificado, morreu e foi sepultado, ressuscitou ao terceiro dia; depois esteve com os seus discípulos, quarenta dias depois subiu aos céus. Este Filho do Homem foi também chamado Filho de Deus. O Filho de Deus foi, porém, chamado Deus e não Filho do Homem. [...]»⁵⁶</p>

No *Símbolo* acima transcrito, Maria é chamada de “bem-aventurada”, fazendo lembrar a declaração de Isabel, registada no Novo Testamento, a seu respeito “Feliz daquela que

⁵⁵ Ver (Lamelas 2013, 57) sobre VIVES.

⁵⁶ Ver *idem*.

acreditou, porque nela se cumprirá o que foi dito da parte do Senhor.” (Lc 1:45). Por outro lado, a ideia da concepção virginal é reforçada. À semelhança do que já havia sido constatado anteriormente, durante a análise de outras fórmulas de fé, este *Símbolo* parece querer confirmar a verdadeira humanidade de Jesus Cristo, ao ter nascido de uma mulher cujo seio santificou, e, ao mesmo tempo, a sua divindade, aspeto que é corroborado pelo facto de ser “nascido do Pai”, ou seja de Deus, mas gerado sem “sémen de homem”, o que nos leva novamente a depreender que a referência a Maria não tem como objetivo o destaque da sua pessoa, mas sim daquele no qual se encontram “as duas naturezas, a divina e a da carne absolutamente numa pessoa, isto é, o Senhor nosso Jesus Cristo.”

Outra fórmula de fé que convém tratar neste ensaio, na medida em que faz menção à pessoa de Maria, é o *Símbolo Fides Damasi*. Crê-se atualmente que terá surgido no século V, no território que hoje corresponde à França, embora o nome pelo qual ficou conhecida se deva ao facto de, durante algum tempo, ter sido atribuída ao papa Dâmaso (366-384), que convém lembrar que possuía origem lusitana. Em seguida, transcreve-se um excerto do referido *Símbolo* ao qual se seguirá um breve comentário acerca dos aspetos mais relevantes relacionados com o tópico em estudo.

Símbolo Fides Damasi
«[...] O Pai gerou o Filho, não pela vontade ou por necessidade, mas por natureza. O Filho, no último tempo, desceu do Pai para nos salvar e para cumprir as Escrituras, Ele que jamais cessou de estar com o Pai, e foi concebido do Espírito Santo e nasceu de Maria virgem, assumiu uma carne, uma alma, uma inteligência, isto é, um homem perfeito; [...] Ele que era Deus nasceu como homem, e aquele que nasceu como homem atua como Deus; e aquele que atua como Deus morre como homem, e aquele que morre como homem ressurge como Deus. [...]» ⁵⁷

Nesta declaração de fé, Maria aparece novamente mencionada no contexto da exposição da doutrina da encarnação de Jesus Cristo. Deste modo, é mais uma vez veiculada a ideia de que ele terá sido o fruto de uma concepção virginal operada pelo Espírito Santo em Maria “virgem”, sendo que, nascido dela, “assumiu uma carne, uma alma, uma inteligência, isto é, um homem perfeito”. A referência à maternidade de Maria parece, novamente, querer corroborar a teoria de que Jesus, embora sendo e atuando como Deus, foi igualmente homem, tendo nascido e morrido nessa condição (embora se afirme depois que ressuscitou como Deus).

⁵⁷ Ver (Lamelas 2013, 58) sobre DS 71-72

O *Símbolo Pseudo-atanasiano Quicumque* é uma fórmula de fé que importa igualmente abordar no presente estudo, dado que assumiu grande relevância, quer no Ocidente quer no Oriente, tendo sido equiparada, na Idade Média, ao *Credo Apostólico* e ao *Credo de Niceia* e utilizada na liturgia. Esta declaração terá sido redigida em França, entre os anos de 430 e de 500, e pensou-se durante muito tempo que seria da autoria de Santo Atanásio de Alexandria. Mais tarde, todavia, chegou-se à conclusão de que na verdade, muito provavelmente, terá sido redigida no Ocidente. Existem vários nomes apontados como possíveis autores desta fórmula de fé, de entre os quais se destacam Ambrósio de Milão e Hilário de Poitiers. Por outro lado, as versões gregas que se conhecem correspondem a traduções do original latino.

Em seguida, transcrevem-se deste *Símbolo* os aspetos mais relevantes para o presente estudo.

Símbolo Pseudo-atanasiano Quicumque
«[...] Mas é necessário para a salvação eterna que também creia fielmente na encarnação de nosso Senhor Jesus Cristo. É, portanto, reta fé que creiamos e professemos que nosso Senhor Jesus Cristo, o Filho de Deus, é Deus e homem: é Deus gerado antes dos séculos da substância do Pai e é homem nascido no tempo da substância da mãe; perfeito Deus, perfeito homem, subsistente de alma racional e carne humana; igual ao Pai segundo a divindade, inferior ao Pai segundo a humanidade. [...]» ⁵⁸

Nesta declaração de fé, aborda-se a questão da encarnação de Jesus Cristo como uma doutrina na qual todo o cristão deverá crer fielmente e que deverá professar igualmente. Deste modo, Cristo é mencionado como Filho de Deus e, ao mesmo tempo, “Deus e homem”, confirmando-se respetivamente quer a sua divindade quer a sua humanidade. Neste contexto, da mesma forma que Deus Pai é referido como aquele que o terá gerado como Deus “antes dos séculos” da sua substância divina, Maria é apontada como aquela que o deu à luz, enquanto “homem nascido no tempo da substância da mãe”. Assim, se Jesus Cristo pode ser considerado como “perfeito Deus”, por nele se encontrar a substância divina do Pai que o terá gerado, por outro lado pode ser considerado igualmente “perfeito homem”, por nele se encontrar a substância humana daquela que o deu à luz. Maria é, então, referida nesta fórmula de fé com a finalidade de se atestar a verdadeira humanidade de Jesus Cristo.

⁵⁸ Ver *idem*. p.59 sobre DS 75-76

Tal como vimos anteriormente, quer no concílio de Niceia quer no de Constantinopla, a divindade e a humanidade de Jesus Cristo foram ambas declaradas. Contudo, a essa declaração seguiu-se um problema de compreensão acerca da unidade de Cristo enquanto Deus e homem verdadeiro. Esta questão era deveras importante, na medida em que “tocava o mistério da Encarnação e, por consequência, implicava a própria conceição e nascimento humano de Cristo da Virgem Maria. Esta era, desde os finais do século III, chamada *Theotókos*, quer dizer «Mãe de Deus».”⁵⁹

A atribuição do título de *Theotókos* a Maria foi contestada pela primeira vez por Nestório. Este, elevado à cátedra episcopal de Constantinopla no ano de 428, argumentava que “[...] Haveria duas pessoas em Jesus: uma divina e outra humana, unidas entre si por um vínculo não substancial, mas afetivo ou moral. Por conseguinte, Maria não seria a Mãe de Deus (*Theotókos*) [...], mas apenas Mãe de Cristo (*Christotókos*). A Virgem Maria teria gerado o homem Jesus, ao qual se uniu a segunda pessoa da Trindade com a sua Divindade.”⁶⁰ A teoria de Nestório provocou reações em Constantinopla, mas também noutros locais, nomeadamente em Alexandria, tendo sido condenada por Cirilo, bispo desta cidade (que a denunciou aos bispos e monges do Egito) e pelo Papa Celestino I. Assim, “A polémica passou a concentrar-se cada vez mais sobre a designação de *Theotókos*, permanecendo, porém, por detrás dela, a questão cristológica.”⁶¹

Foi neste contexto que, no ano de 431, o Imperador Teodósio II convocou o terceiro Concílio Ecuménico para a cidade de Éfeso, com o objetivo de resolver essa disputa. Este foi um concílio agitado, durante o qual quer Nestório quer os seus seguidores não estiveram presentes na sessão de abertura. Nessa ocasião, Cirilo mandou ler um escrito doutrinário que havia redigido acerca da temática da união hipostática das duas naturezas em Cristo, que foi aprovado pelos bispos que se encontravam presentes, o que resultou, consequentemente, na condenação da doutrina de Nestório. Foi assim “adotada a fórmula do *Theotókos*.”⁶²

Na sexta sessão, que teve lugar no dia 22 de julho de 431, o partido de Cirilo reafirmou a fé nicena e estabeleceu que “a ninguém seja lícito apresentar outra fórmula de fé ou escrevê-la ou compô-la, para além da definida pelos santos Padres reunidos com o Espírito Santo em Niceia”.⁶³

⁵⁹ Ver *idem*. p.60

⁶⁰ Ver *idem*.

⁶¹ Ver (Franzen 1996, 90)

⁶² Ver *idem*. p.91.

⁶³ Ver (Lamelas 2013, 60)sobre Cf. A.J. FESTUGIÈRE.

Esta e outras decisões, contudo, não foram acatadas por parte dos orientais, o que resultou num cisma. Perante esse cenário, o Imperador Teodósio II, numa tentativa de terminar o conflito, ordenou que Nestório e Cirilo fossem presos, mas tal não resolveu a questão. Foi assim que surgiu o *Decreto de união* de 433, como uma tentativa de conciliação. Neste *Decreto*, era proposta a fórmula de fé que a seguir se transcreve, uma vez que contém referências a Maria, mãe de Jesus, apresentando, deste modo, relevância para o presente estudo.

Fórmula de fé (<i>Decreto de união</i>)
«Nós confessamos nosso Senhor Jesus Cristo, unigénito Filho de Deus, perfeito Deus e homem perfeito, composto de uma alma racional e de um corpo, gerado antes dos séculos do Pai quanto à sua divindade; mas do mesmo modo, nos últimos tempos, por nós e pela nossa salvação (gerado) da Virgem Maria quanto à sua humanidade; consubstancial ao Pai quanto à divindade e ao mesmo tempo consubstancial a nós quanto à sua humanidade. Pois realizou-se a união das duas naturezas, é por isso que nós confessamos um só Cristo, um só Filho. Em virtude desta concepção de uma união sem confusão, nós confessamos a Virgem Maria como Mãe de Deus (<i>Theotókos</i>), porque o Verbo divino encarnou e se fez homem, e por ter unido consigo, desde a concepção, o templo tomado por Ele.» ⁶⁴

Nesta confissão, ao contrário das que analisámos anteriormente, Maria aparece mencionada várias vezes, assumindo um papel de maior destaque, e embora o foco da declaração continue a ser cristológico e concernente à temática da divindade e humanidade de Cristo, Maria é chamada nesta fórmula de fé de “Mãe de Deus” (*Theotókos*), título que implicou necessariamente uma evolução no que ao conceito mariano diz respeito. Deste modo, ela continuou a ser considerada como a Virgem que gerou Jesus Cristo por ação do Espírito Santo, conferindo-lhe a substância humana que possibilitou que ele fosse verdadeiramente humano; no entanto, por comportar em si mesmo igualmente a substância divina, decorrente do facto de ter sido gerado por Deus Pai, o que resultou na união em Cristo das duas naturezas (união hipostática) e consequentemente numa “concepção de uma união sem confusão”, Maria deixou de ser considerada apenas como a Virgem que gerou Jesus Cristo homem, consubstancial à mãe e a todos os outros seres humanos, para se tornar na “Mãe de Deus” que transportou em seu seio o Jesus Cristo divino, consubstancial a Deus Pai.

Após a análise das fórmulas de fé descritas anteriormente, parece possível depreender que “Nos documentos mais antigos como nos mais solenes, Maria está muito menos presente

⁶⁴ Ver (Lamelas 2013, 61) sobre DS 272

do que nos Evangelhos: ela está ausente na pregação dos apóstolos [...], ausente nas mais antigas confissões de fé e não está no centro dos primeiros concílios ecuménicos.”⁶⁵

Com efeito, a referência à concepção virginal de Jesus Cristo foi introduzida nas confissões de fé a partir do segundo século, tendo lá permanecido desde então, e Ireneu foi o primeiro Padre da Igreja que sugeriu, de um modo explícito (calcula-se que por volta do ano 180) que Maria estaria presente na pregação dos apóstolos. Na realidade, tal como podemos constatar durante a análise da literatura patrística, Ireneu recorreu ao paralelo entre Eva e Maria, de acordo com o qual seria necessário que a desobediência manifestada pela virgem Eva fosse destruída pela obediência demonstrada pela virgem Maria. Deste modo, “A autoridade e a honestidade de Ireneu; o seu apoio sobre a tradição das Igrejas da Ásia Menor e nomeadamente de Policarpo; a presença do mesmo tema Maria-Eva, por duas vezes, na sua grande obra *Contre les hérésies*; tudo isto incita a confiar nele quando situa Maria na economia da salvação em nome de uma apresentação da pregação dos Apóstolos.”⁶⁶ Nenhum Símbolo de fé atesta, contudo, os tópicos apresentados e defendidos por Ireneu embora o *Símbolo de Niceia-Constantinopla* tenha incluído, no ano de 381, o nome de Maria, à semelhança do que já havia ocorrido no *Símbolo dos Apóstolos*, que teve origem no Símbolo Batismal declarado na Tradição apostólica no começo do terceiro século.

Se a pessoa de Maria aparentemente não recebeu especial destaque em nenhum dos Símbolos de fé conhecidos, pelo menos até ao Concílio de Éfeso (431), o mesmo não se pode dizer em relação ao mistério da fé no qual interveio ao gerar Jesus Cristo, alegadamente pelo Espírito Santo, isto é, o mistério da Encarnação. E é neste contexto, com um foco essencialmente cristológico e na tentativa de se comprovar quer a divindade quer a humanidade de Cristo, que o nome de Maria aparece citado em pano de fundo como parte integrante do mistério da Encarnação, uma vez que “Esta é obra do Espírito Santo, mas não dispensa o papel da «Virgem Maria». [...] Sublinhando a «obra» do Espírito Santo, bem como a concepção virginal de Jesus e a «virgindade» de Maria, fica assegurada, por um lado a personalidade e realidade da encarnação e nascimento de Jesus, por outro, é garantida a sua condição divina.”⁶⁷ Deste modo, acerca de Maria, é dito pelo testemunho dos Padres da Igreja que “a potência de Deus desceu sobre a Virgem,

⁶⁵ Ver (Dombres, *Maria no Projecto de Deus e a Comunhão dos Santos* 1997, 21)

⁶⁶ Ver *idem*. p.22-23

⁶⁷ Ver (Lamelas 2013, 171)

repousou sobre ela e fez que concebesse, mantendo intacta a virgindade.”⁶⁸; foi dela, sendo humana, que Jesus “recebeu uma origem humana, e fez-se Filho do Homem”⁶⁹, sendo que, como mãe do Filho de Deus a sua maternidade foi considerada “fundamental para a economia salvífica”⁷⁰, tendo sido, ao mesmo tempo, “a única virgem que foi mãe”⁷¹ e “Assim como antes do seu nascimento da Virgem Ele tinha Deus por Pai sem possuir uma mãe, assim depois de nascer da Virgem Ele teve uma mulher por mãe, sem possuir algum pai terreno.”⁷²

Vemos, deste modo, que a afirmação da divindade e humanidade de Jesus Cristo foi um elemento sempre presente desde as verdades de fé professadas na *Regra da fé* até todas as outras formas do *Credo* cristão. Um exemplo de uma dessas declarações é o da *Epistola Apostolorum*, documento que data de 150. Nesta declaração de fé, que seguidamente se transcreve, já se encontrava uma fórmula trinitária importante para a história do *Símbolo* e também aí a Virgem já se encontrava mencionada como aquela através da qual Jesus encarnou.

Fórmula de fé (<i>Epistola Apostolorum</i>)
«Eis o que nós sabemos: Nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo é Deus, Filho de Deus, enviado por Deus [...] O Senhor, o Filho de Deus; Acreditamos que Ele é o Verbo feito carne da santa Virgem Maria, trazido no seu seio, concebido pelo Espírito Santo, gerado, não por concupiscência da carne, mas por vontade de Deus [...].» ⁷³

Assim, das muitas fórmulas de fé antigas e estereotipadas, das quais se tem conhecimento, constam sempre três declarações: “A maternidade verdadeira de Maria [...]; O caráter virginal da sua maternidade [...]; Gerado pelo Espírito Santo: Maria é a mãe virginal de Jesus, que foi «gerado de Deus pelo Espírito Santo.»”⁷⁴ Estas declarações não possuíam, de todo, um caráter mariológico, mas apontavam sempre e essencialmente para Jesus Cristo.

⁶⁸ Ver (Lamelas 2013, 173) sobre S. Justino

⁶⁹ Ver (Lamelas 2013, 173) sobre Ireneu

⁷⁰ Ver *idem*. p.174 sobre Ireneu

⁷¹ Ver *idem*. sobre Clemente Alexandrino

⁷² Ver *idem*. sobre Tertuliano

⁷³ Ver *idem*. p.174-176 sobre *Epistola Apostolorum*

⁷⁴ Ver *idem* p.175

Assim, parece lícito afirmar que “Mais do que um interesse pela pessoa histórica e papel de Maria, há aqui a preocupação fundamental de assegurar, por um lado a humanidade real de Jesus [...], por outro lado, salvaguardar a sua divindade (virgindade, fruto do Espírito Santo).”⁷⁵ Deste modo, em suma, “sempre que se fala de Maria e dos seus atributos, foi sempre com o intuito de reafirmar a real condição divina e humana de Jesus. De facto, todas as afirmações marianas não são senão consequência da profissão de fé cristológica: *Gerado do Espírito Santo; de Maria Virgem* (Virgem, o primeiro título mariano): donde se passará da *Maternidade física* (mãe de Jesus) para a *maternidade metafísica* (mãe de Deus).”⁷⁶

Com efeito, a maioria dos autores situa o desenvolvimento da piedade mariana numa época posterior à do Concílio de Éfeso e do seu reconhecimento formal enquanto Teótoco, o que corresponde igualmente ao ponto de vista da autora Averil Cameron ao declarar que: “Despite her increasingly important role in doctrinal debates, the personal veneration of the Virgin known to later generations was not yet the norm, even in the fourth century. It is in practice only after the Council of Ephesus and the recognition of her title as Theotokos in AD 431 that we find the real development of the cult of the Virgin which was to find expression in the sixth century in particular in the establishment of Marian feasts...[and] stories of her appearances and of miracles performed by her.”⁷⁷

Embora pareça, de facto, evidente que a piedade mariana recebeu um impulso importante a partir das decisões elaboradas no Concílio de Éfeso, a realidade é que alguns estudiosos modernos têm levantado a hipótese de que a devoção mariana não tenha consistido somente numa espécie de produto do referido Concílio, mas que tenha antes permanecido no centro dos seus debates.

Kenneth Holum parece ter sido o primeiro autor a argumentar que talvez a piedade mariana já fosse uma realidade pré-Concílio de Éfeso, tendo representado alguma importância no contexto dos acontecimentos ocorridos por ocasião desse mesmo concílio.⁷⁸ Assim, identificou Pulquéria como devota fervorosa da Virgem Maria e como promotora do seu culto em Constantinopla. De acordo com o mesmo autor, Nestório, ao chegar a Constantinopla vindo de Antioquia, teria ficado escandalizado com a suposta adoração (e quase deificação) de Maria na cidade, fortalecida pelo apoio imperial. Esta

⁷⁵ Ver *idem*.

⁷⁶ Ver *idem*. p.176

⁷⁷ Ver (Maunder 2008, 71) sobre Averil Cameron.

⁷⁸ Ver (Holum 1982, 154)

situação teria então desencadeado em Nestório a necessidade de combater aquilo que, do seu ponto de vista, correspondia a um erro. Esse combate, entretanto, ter-se-ia alargado, envolvendo questões cristológicas. Tal reconstrução da controvérsia nestoriana colocaria, conseqüentemente, a piedade mariana no centro do debate. Deste modo, as declarações cristológicas elaboradas no contexto do Concílio de Éfeso poderiam, então, ser interpretadas como ajustes teológicos que se revelavam necessários ao acolhimento da veneração da Virgem no seio do cristianismo.

Outro autor que defendeu a teoria acima exposta foi Vasiliki Limberis ao explorar ainda mais as formas pelas quais Pulquéria (e outros) teriam fomentado o culto de Maria em Constantinopla.⁷⁹ Assim, de acordo com estes autores, a piedade mariana não teria simplesmente resultado da cristologia de Éfeso, mas já seria evidente em Constantinopla num período anterior ao da chegada de Nestório a essa cidade.

No entanto, outros autores, de entre os quais podemos citar Price⁸⁰, Cameron⁸¹, Christine Angelidi⁸², Leena Mari Peltomaa⁸³, entre outros, têm questionado a natureza polémica das fontes-chave que alegadamente comprovariam a piedade mariana por parte de Pulquéria, bem como a sua promoção da mesma. Muitos desses autores estão, ainda, de acordo com a posição assumida por Cyril Mango⁸⁴ segundo a qual se deverá rejeitar a identificação de Pulquéria como a fundadora dos santuários marianos mais importantes de Constantinopla, embora devamos ter em mente que a contraproposta apresentada por Mango (que aponta a imperatriz Verina como a responsável por essas construções) pareça ainda menos evidente à luz das fontes existentes. Na verdade, crê-se que a época durante a qual se terá assistido ao desenvolvimento de uma intensa piedade mariana em Constantinopla corresponderá a um período compreendido entre o século VI e o século VIII. Além disso, existem evidências que apontam para o facto de Pulquéria ter primeiramente apoiado Nestório, tendo abandonado a sua causa somente após o Concílio de Éfeso. Com efeito, numa carta escrita após o Concílio, Epifânio, um agente de Cirilo de Alexandria, o inimigo de Nestório, lamentava a falta de zelo demonstrada por Pulquéria pela causa anti-nestoriana apesar das numerosas bênçãos que havia recebido. Entretanto, por outro lado, existem igualmente evidências que apontam para o facto de

⁷⁹ Ver (Limberis 1994)

⁸⁰ Ver (Price 2004)

⁸¹ Ver (A. Cameron 2004, 9-11)

⁸² Ver (Angelide 1998)

⁸³ Ver (Peltomaa 2001)

⁸⁴ Ver (Mango 1998, 72)

Pulquéria ter ganho reputação enquanto opositora de Nestório, no período compreendido entre o Concílio de Éfeso (431) e o de Calcedónia (451). Alguns autores continuam, porém, a alegar que realmente se verificou o desenvolvimento de um culto mariano em Constantinopla anteriormente a Éfeso, apontando como prova os sermões subsistentes do bispo Ático (406 – 425) e de Proclo, que era um pregador notável na cidade, no tempo de Ático, e mais tarde seu bispo (434 – 446). Contudo, as passagens presentes nesses sermões são uniformemente cristológicas (e não marianas) e não fornecem inclusivamente qualquer informação acerca de orações a Maria ou dos seus poderes de intercessão. O cerne da mensagem não era que as mulheres devessem focar a sua devoção em Maria, ou orar a ela, mas antes que todos os fiéis cristãos se deveriam aproximar de Cristo. O papel de Maria seria, então, o de simbolizar, na sua maternidade divina, o objetivo para todos os cristãos de se unirem ao seu filho divino. Contudo, não podemos ignorar o facto de a homilia mais famosa de Proclo de Constantinopla ter sido proferida no contexto de uma festa da Virgem, alegadamente a festa da “Memória de Maria”, que havia sido estabelecida há pouco tempo em honra de Maria para comemorar a sua maternidade divina e virgindade e que seria celebrada, muito provavelmente, a 26 de dezembro. Esta homilia prova, então, de certa forma que, antes do Concílio de Éfeso a incipiente piedade mariana testemunhada por Gregório de Nazianzo e outras fontes do final do século IV tinha encontrado uma expressão formal na capital imperial através de uma festa anual oficial em honra da Virgem. De um modo geral, podemos, assim, afirmar que embora a evidência para a piedade mariana em Constantinopla, durante a controvérsia nestoriana, não deva ser desconsiderada, será insuficiente para invalidar a evidência, demonstrada por autores contemporâneos, de que a primeira causa da impopularidade de Nestório não foi a sua falta de respeito para com Maria, mas a sua suposta falha em reconhecer que Cristo era verdadeiramente divino.

Algumas provas têm sido entretanto apresentadas, por alguns autores, numa tentativa de comprovar que a veneração individual e coletiva da Virgem poderá ter começado muito antes das controvérsias de Éfeso.⁸⁵

Uma das supostas provas apresentadas consiste numa oração intercessora, dirigida à Virgem e preservada em pequenos fragmentos de papiro do Egito (papiro esse que se encontra exposto na Biblioteca de John Rylands e é conhecido como “o fragmento de S.

⁸⁵ Ver (Maunder 2008, 72) sobre Shoemaker

João”), que se encontra atualmente identificada como uma versão anterior da oração *Sub tuum praesidium*. O texto restaurado regista: “Under your mercy we take refuge, *Theotokos*. Do not overlook our petitions in adversity, but rescue us from danger, uniquely holy and uniquely blessed one.”⁸⁶ Assim, embora o estilo de inscrição no papiro aponte para uma data no terceiro século, este hino mariano tem sido consensualmente datado como sendo do final do século IV, tendo em conta que tanto o título Teótoco como a oração de intercessão dirigida à Virgem excluem uma data anterior a meados do quarto século, ou seja, da época em que evidências das primeiras orações endereçadas à Virgem começaram a aparecer igualmente noutras fontes.

Outra das primeiras evidências para o culto mariano surgiu da parte de Gregório de Nissa⁸⁷ (335 d.C. – 394 d.C.) e de Gregório de Nazianzo⁸⁸ (329 d.C. – 390 d.C.). O último, na sua *Oratio* 24, apresenta um dos primeiros testemunhos para uma oração mariana⁸⁹. Num trabalho peculiar, um panegírico sobre Cipriano, Gregório mistura tradições acerca de Cipriano de Cartago com outras sobre Cipriano de Antioquia. Cipriano de Antioquia era, de acordo com a lenda, um mágico que procurava seduzir uma virgem cristã chamada Justina com os seus feitiços. De acordo com essa lenda, a virgem ter-se-ia defendido desse feitiço mediante uma oração endereçada a Cristo acompanhada de um pedido de auxílio realizado à Virgem Maria, que também tinha sido uma virgem exposta ao perigo. Se a virgem Justina pediu ou não ajuda à Virgem Maria, em oração, no início do século IV, como a lenda sugere, é irrelevante. A importância desta história reside, na verdade, no testemunho de uma prática de oração intercessora a Maria, realizada entre os cristãos nicensos de Constantinopla, por volta do ano de 379 d.C., quando Gregório apresentou esta oração. Assim, “From Gregory’s representation of Justina, we may assume that such Marian prayers were fairly common practice in the community that he led, which included, we should note, a number of aristocratic women who were devoted to the cult of the saints and their relics.”⁹⁰ Aproximadamente na mesma altura, Gregório de Nissa registou o primeiro relato conhecido de uma aparição mariana, na sua panegírica acerca de outro Gregório, Gregório Taumaturgo do terceiro século. Esta biografia, escrita por volta do ano 380, descreve uma visão da Virgem alegadamente tida por Gregório Taumaturgo, na qual havia recebido um credo trinitário do apóstolo João ao comando da

⁸⁶ Ver *idem*. p.89 sobre John Rylands *Papyrus* 470,

⁸⁷ Ver (Nyssa 1990, 16-18)

⁸⁸ Ver (Nazianzus 1999, 166-167).

⁸⁹ Ver (Mossay 1981, 9-27)

⁹⁰ Ver *idem*. p.73 sobre Shoemaker.

Virgem. Embora esta história não constitua uma garantia de que efetivamente Gregório Taumaturgo tenha tido tal experiência, isso comprova que tais aparições da Virgem Maria eram familiares aos cristãos da Capadócia, da congregação de Gregório de Nissa. Em Constantinopla, experiências similares eram comuns na comunidade de Gregório de Nazianzo, segundo o relato do historiador Sozomeno⁹¹. O facto de tanto Gregório de Nissa como Gregório de Nazianzo terem descrito esses fenómenos sugere que as orações dirigidas à Virgem Maria e as suas aparições eram algo comum na fé cristã das suas comunidades. Nicholas Conostas⁹² observou, por outro lado, que apesar desses terem sido os primeiros registos conhecidos acerca de tais fenómenos, não pareceram possuir um carácter de novidade ou de inovação, o que sugere que já existiriam tradições relacionadas com a piedade mariana.

Os estudiosos que mantêm a sua posição acerca da origem do culto mariano após o concílio de Éfeso ignoram, contudo, esses testemunhos primitivos, o que poderá justificar-se, em parte, pelo facto de a escassez de materiais dos primeiros três ou quatro séculos da Igreja, acerca desta temática, constituir uma espécie de constrangimento.

Parece, contudo, evidente que tanto no século IV como no V, não obstante o desenvolvimento da piedade mariana após o Concílio de Éfeso, já era observada a realização de festividades em honra da Virgem.

Já foi mencionada anteriormente a festa da “Memória de Maria” realizada no início do século V e comprovada numa homilia realizada por Proclo de Constantinopla, sendo que, de acordo com Walter Ray⁹³, uma festividade anual mariana seria celebrada ainda há mais tempo também em Jerusalém. Essa festa, celebrada a 15 de agosto, foi atestada por muitas evidências do século V, nomeadamente em manuais litúrgicos e homilias para a festa bem como através de vestígios arqueológicos da igreja do quinto século onde a referida festa se realizava. A evidência mais direta para essa festa anual mariana foi encontrada no *Jerusalem Armenian Lectionary*, um manual de celebrações litúrgicas ocorridas na Terra Santa num período situado entre 417 e 439. Entre as muitas comemorações aí registadas constava a festa da “Memória de Maria”, celebrada a 15 de agosto, a meio do caminho entre Jerusalém e Belém. Alegadamente, essa festa estaria relacionada com o nascimento de Cristo, assinalando a comemoração da maternidade divina de Maria, à semelhança da festa da Virgem existente em Constantinopla e testemunhada por Proclo. Esta festa foi

⁹¹ Ver (Sozomen 1995, 306)

⁹² Ver (Conostas 2003, 246).

⁹³ Ver (Ray 2000)

ainda mencionada em diversas homilias que subsistiram da igreja de Jerusalém. Importa, no entanto, constatar que Egéria não menciona a festividade da “Memória de Maria” na sua descrição das práticas anuais litúrgicas de Jerusalém, realizada durante a sua peregrinação à Terra Santa no ano de 383 d.C. Contudo, o seu silêncio não significa necessariamente que o estabelecimento da referida festa tenha ocorrido após a sua visita a Jerusalém, na medida em que o seu relato não nos oferece um calendário litúrgico completo, mas foca-se somente em certas festividades principais. Apesar de ter descrito as observâncias relativas, por exemplo, à Páscoa e ao Pentecostes, tal como Walter Ray⁹⁴ nos informa, parece que Egéria apenas descreveu festas dominicais e não mencionou quaisquer comemorações de santos, o que limita seriamente a utilidade do seu relato no entendimento das práticas litúrgicas fora do ciclo da Epifania ao Pentecostes. Consequentemente, a omissão de Egéria em relação à festa da “Memória de Maria” não implica a inexistência dessa festa no calendário litúrgico de Jerusalém no final do quarto século.

Por outro lado, as tradições primitivas da *Dormição* e outras fontes relacionadas sugerem a possibilidade da ocorrência de uma festa similar mariana na Síria e no Egito por esta altura, o que permanece, no entanto, incerto.

No final do século IV d.C., Epifânio de Salamina (310 d.C. – 403 d.C.) descreveu um grupo de cristãos, o qual designou por *Kollyridians*, que supostamente já realizava celebrações regulares litúrgicas em honra de Maria.⁹⁵ Epifânio descreveu, então, os *Kollyridians*, por volta do ano 370, como um grupo de mulheres, primeiramente na Trácia e Cítia e depois na Arábia, que não só veneravam a Virgem Maria como davam às mulheres a possibilidade de servirem como sacerdotisas, práticas que ele condenava. De acordo com o mesmo autor, “These women prepare a certain carriage with a square seat and spread out fine linens over it on a special day of the year, and they put forth bread and offer it in the name of Mary, and they all partake of the bread.”⁹⁶ Epifânio não só criticou as práticas deste grupo como ainda procedeu à sua comparação com as do culto de deusas pagãs, nomeadamente com os cultos de Perséfone e Termutis. No entanto, não é de nenhum modo claro que a sua opinião acerca dos *Kollyridians* represente um entendimento correto acerca das suas crenças e práticas. As ações atribuídas aos *Kollyridians* eram, de facto, de alguma forma, fortemente reminiscentes do culto das

⁹⁴ Ver (Ray 2000)

⁹⁵ Ver (Maunder 2008, 76) sobre Shoemaker.

⁹⁶ Ver *idem.* p.76-77 sobre Epifânio de Salamina.

deusas greco-romanas, mas tais paralelos não implicam necessariamente que Maria fosse cultuada como uma deusa. Deste modo, uma fonte contemporânea de Epifânio de Salamina, se não ainda mais antiga, parece confirmar que Cristãos do século IV d.C. observavam comemorações em honra de Maria, sem qualquer indicação de que a tivessem transformado numa divindade.

O testemunho de Epifânio acerca dos *Kollyridians* não é, no entanto, o único relato que aborda a questão das cerimónias realizadas em relação a Maria.

Com efeito, “The *Six Books* apocryphon, one of the earliest Dormition narratives, directs that a liturgical ceremony almost identical to what Epiphanius ascribes to the *Kollyridians* should be observed in Mary’s honour on three different occasions during the year.”⁹⁷

Embora este texto sobreviva numa variedade de línguas e de recensões, o mais antigo consiste em diversas versões siríacas cujos manuscritos datam do final do século V e do século VI. O texto original grego do qual esses derivam estaria muito provavelmente em circulação já no final do quarto século ou até numa época anterior. As datas precisas das três festas marianas mencionadas nesses escritos variam ligeiramente, de acordo com os diferentes manuscritos, mas o tempo aproximado da sua realização e o seu significado são bastante uniformes em cada versão. Primeiramente, existiria uma festa de Maria dois dias após a Natividade (celebrada a 24 de dezembro ou a 6 de janeiro, conforme os manuscritos), seguida por uma segunda festa que teria lugar a 15 de maio e por uma terceira que ocorreria a 13 de agosto. Cada uma dessas festas possuía alegadamente uma forte associação com a agricultura e nenhuma possuía qualquer conexão com a morte de Maria ou com qualquer outro acontecimento da sua vida, sugerindo um estágio muito primitivo no culto mariano antes que quaisquer ocasiões específicas da sua vida viessem a ser recordadas liturgicamente. A obra *Six Books apocryphon* é a única fonte conhecida, da Igreja Antiga, que prescreve ofertas rituais regulares de pão em nome de Maria e o facto de esses rituais existirem numa das mais antigas narrativas da Dormição coincide notavelmente com a retórica de Epifânio contra os *Kollyridians*. Certamente, os paralelos surpreendentes entre os *Six Books* e a obra de Epifânio não serão uma mera coincidência, pelo que o relato deste último acerca dos *Kollyridians* não deverá ser ignorado. A narrativa dos *Six Books* está efetivamente repleta de exemplos de orações à Virgem, de momentos de intercessão mariana, de numerosos milagres atribuídos à sua autoridade e até de aparições marianas.

⁹⁷ Ver *idem*. p.78 sobre Shoemaker

Em suma, partindo dos aspetos anteriormente enunciados e explicitados, podemos resumir a questão em análise do modo que em seguida se expõe. De acordo com a visão tradicional, a controvérsia nestoriana era cristológica, na sua essência, e não mariológica. Ainda de acordo com a mesma visão, a piedade mariana, embora não fosse influente durante a controvérsia, terá recebido um estímulo poderoso a partir da derrota de Nestório e da definição no Concílio de Éfeso de que Maria era corretamente intitulada de Teótoco. Assim, considerava-se que a piedade mariana não teria sido a causa da controvérsia, mas antes o seu resultado. No entanto, por outro lado, surgiu uma perspetiva segundo a qual a importância do Concílio de Éfeso para o desenvolvimento da piedade mariana tem sido sobrestimada. Deste modo, e de acordo com essa perspetiva, a piedade mariana já se encontrava em crescimento antes do Concílio de Éfeso (embora ainda não fosse dominante) e o seu crescimento terá continuado nos dois séculos após o Concílio, atingindo o seu clímax com a adoção da Virgem como a padroeira da cidade de Constantinopla no ano de 626 d.C. Assim, se compararmos este culto com o dos mártires, do qual existem evidências já no segundo século e que alcançou uma extraordinária intensidade e popularidade no final do quarto século, podemos afirmar certamente que o desenvolvimento do culto da Virgem nos primeiros séculos da história cristã foi tardio e gradual. A principal preocupação manifestada por alguns autores, de entre os quais podemos citar Price⁹⁸, consistiu em relacionar esse desenvolvimento à controvérsia nestoriana, tradicionalmente associada com a proclamação formal de Maria como “Teótoco”, a Mãe de Deus.

Assim, podemos considerar que, na verdade, o Concílio de Éfeso não fez tal proclamação e a leitura da literatura gerada pela controvérsia, particularmente as obras de Cirilo de Alexandria e os sermões de Proclo, demonstram que a ênfase sobre a pessoa de Maria como o vínculo físico entre o Filho divino e a raça humana não estimulou necessariamente o culto mariano, envolvendo oração à Virgem, como reconhecimento dos seus poderes de intercessão. Assim, em termos gerais, podemos declarar que a noção de que foi o Concílio de Éfeso, no ano de 431, que deu o impulso decisivo para o culto da Virgem poderá não corresponder totalmente à realidade, tendo em conta diversos aspetos: sobrestima a importância do *status* de Maria enquanto “Teótoco” na controvérsia nestoriana e no Concílio de Éfeso e falha em reconhecer que a expansão do culto mariano que se seguiu ao Concílio foi o fruto não do próprio concílio em si, mas dos

⁹⁸ Ver (Price 2004, 31-38)

desenvolvimentos que já estavam em curso antes do concílio ser convocado. Ainda a este respeito, convém relembrar os Evangelhos da Infância, datados do século I, em especial o de Lucas, no qual podemos observar uma mariologia não só cristológica, mas também mariológica, como se pode confirmar mediante a leitura e análise do *Magnificat*.

Observemos, então, um pequeno excerto desse cântico alegadamente proferido por Maria.

Magnificat
«A minha alma celebra a grandeza do Senhor e o meu espírito se alegrou em Deus, meu Salvador, porque ele olhou com amor para esta sua humilde serva! Daqui em diante toda a gente me vai chamar ditosa, pois grandes coisas me fez o Deus poderoso.[...]» (Luc 1:46-49)

Antes de proferirmos qualquer parecer a respeito dessa porção de texto bíblico, correspondente a um cântico de agradecimento alegadamente entoado por Maria, devemos ter em conta o contexto da passagem de Lucas em que o *Magnificat* se insere. Deste modo, um olhar atento levar-nos-á a verificar que antes de esse cântico ser proclamado assistimos ao momento em que Isabel declara, a respeito de Maria, “Abençoada és tu, mais do que todas as mulheres [...]; Que grande honra para mim ser visitada pela mãe do meu Senhor! [...] Feliz daquela que acreditou, porque nela se cumprirá o que foi dito da parte do Senhor.” (Luc 1:42-43, 45) o que sugere, de acordo com alguns autores, nomeadamente Brown, Donfried, Fitzmyer e Reumann, que “such a blessing invoked upon Mary recognizes that God has employed her in His plan of salvation”⁹⁹ do mesmo modo que as palavras de Isabel sugerem que Maria foi efetivamente uma mulher escolhida por Deus para levar a cabo esse plano e o seu *Magnificat* indica que o facto de vir a ser considerada “ditosa” por toda a gente a partir daquele momento se devia à sua obediência e submissão ao plano de Deus. Sob este ponto de vista, podemos efetivamente considerar que “By placing the Magnificat on the lips of Mary who has already been declared *makarios* (1:45: «Happy is she who believed»), Luke is making her the spokeswoman of a theme of reversal that will be a vital part of the Gospel message. If by her acceptance of the word of God about Jesus (1:38-45) Mary is

⁹⁹ Ver (Brown, et al. 1978, 136)

the first Christian disciple and the first one to measure up to the standards of what constitutes Jesus' eschatological family (8:21), she now proclaims the gospel by anticipation. But if the Lucan Mary becomes the spokeswoman for Christian disciples, she does this as a representative of the pious among Israel.”¹⁰⁰ No entanto, e apesar de nos Evangelhos da Infância, e no de Lucas em particular, se poder observar uma mariologia não só cristológica, mas também mariológica devemos ter em conta que declarações de bem-aventurança semelhantes às que foram proferidas por Isabel a respeito de Maria já haviam sido proferidas igualmente no texto bíblico, em outras ocasiões, relativamente a outras personagens, pelo que o relato de Lucas não significa que Maria tenha sido a mais bem-aventurada de todas as mulheres que já existiram ou que ainda viriam a existir. Na verdade, “Later mariology will place Mary above all angels and saints in holiness, but that cannot be inferred from this verse.”¹⁰¹

¹⁰⁰ Ver *idem*. p.142.

¹⁰¹ Ver *idem*. p.136

3. A Religião no Império Romano

Ao estudarmos a Religião Romana, podemos deparar-nos com o facto de que, ao longo do tempo, “Roma” e “religião” parecem ter sido dois conceitos indissociáveis. Com efeito, podemos inclusivamente atrever-nos a dizer que na sociedade romana tudo era sobre a religião e nada se encontrava fora da religião ou, pelo menos, do seu alcance.

No mundo antigo, era o culto que constituía o vínculo unificador de qualquer sociedade. A cidade era, portanto, uma reunião de homens que possuíam os seus deuses protetores em comum e que cumpriam o ato religioso no mesmo altar. Na sociedade romana em particular, a expressão religiosa manifestava-se através do culto dos deuses, da realização de práticas de adivinhação, de oração e de sacrifício e estava presente no seio da família, do estado, na esfera militar (incluindo cenários de guerra e também a comemoração de triunfos) e era ainda a religião que ditava o calendário, as festividades que eram celebradas e os jogos que tiveram na sua génese igualmente uma motivação de carácter religioso. Compreender todas estas características e refletir acerca delas parece pertinente, na medida em que nos fornece o contexto cultural vigente durante o período do Império Romano, no qual o cristianismo se desenvolveu (e também a piedade mariana, pelo menos numa fase inicial), passando de religião minoritária e marginalizada a religião oficial do Império. Por outro lado, essa pertinência poderá justificar-se pelo facto de que importa ter em mente que foram muitos daqueles que outrora viveram inseridos nesse contexto religioso (ou no que resultou dele), imbuídos de todas as suas crenças e práticas, que mais tarde se tornaram professores da piedade cristã.

No início do Império Romano, muitos dos documentos redigidos enfatizavam a importância de se manter as tradições religiosas romanas. Essa preocupação acerca do desempenho correto dos ritos religiosos foi realçada pela obra “Factos e ditos memoráveis”, da autoria de Valério Máximo¹⁰². O primeiro capítulo dessa obra referia-se, então, à religião, citando casos de práticas religiosas a serem mantidas e as consequentes punições reservadas para aqueles que ignoravam o chamamento da religião, bem como as ações que deveriam ser tomadas perante casos de *superstitio*. Outro indicador da importância que era atribuída pelos romanos à organização da religião no início do império consistiu na produção de literatura acerca da lei religiosa. Tradicionalmente, a lei sagrada tinha sido especialmente preservada pelos colégios

¹⁰² Ver (Máximo 2012)

sacerdotais. No entanto, a partir do século II a.C. vários sacerdotes publicaram livros acerca desse assunto e na segunda metade do século I d.C. autores, que não eram sacerdotes, escreveram tratados religiosos, sendo que essa atividade foi acelerada no início do Império. Esses tratados procederam ao enquadramento básico da lei sagrada e tornaram-se num elemento venerado da tradição religiosa romana. Por outro lado, os poetas realçaram igualmente a necessidade de se prestar especial atenção à religião. Horácio, por exemplo, escrevendo no início dos anos 20 a.C., associou as dificuldades existentes em Roma naquela época a uma suposta negligência religiosa.

A vitória de Octávio sobre Antônio atribuiu-lhe um tal domínio sobre Roma que o seu nome oficial romano, Imperador César, parecia já não ser suficiente para representar o seu estatuto excecional. Alguns indivíduos propuseram, então, que fosse chamado de Rômulo, para ser representado como o segundo fundador de Roma. Num momento posterior e de acordo com uma proposta alternativa (visto que a do nome de Rômulo não foi aceite consensualmente, uma vez que comportava consigo algumas memórias negativas do passado, nomeadamente do fratricídio cometido por Remo), a partir do ano de 27 a.C., o imperador passou a ser designado como César Augusto. O nome Augusto indicava que ele seria especialmente favorecido pelos deuses no serviço a Roma, o que denota, novamente, a grande importância atribuída à religião e, em particular, ao favorecimento do imperador por parte das divindades.

Uma das primeiras reformas empreendidas por Augusto no início do Império Romano consistiu na reestruturação da cidade. Assim, no ano 7 a.C., dividiu Roma em 14 distritos e 265 bairros, reorganização essa que transformou os cultos aí existentes. Desta forma, do ano 7 a.C. em diante, esses tornaram-se cultos dos Lares de Augusto e do Génio de Augusto, sendo que as suas celebrações tradicionais também se alteraram e foi atribuída uma grande importância a esses novos cultos. Com efeito, os Lares eram divindades antigas encaradas por alguns escritores antigos como os espíritos deificados dos mortos. De acordo com essa interpretação, os Lares de Augusto seriam os antepassados do imperador e o Génio Augusto seria o espírito do próprio imperador. Por outras palavras, “The public ward cults now consisted of cults that had previously been the private cults of Augustus and his family, located within his own house.”¹⁰³ Os novos cultos implicaram, necessariamente, a construção de santuários nos cruzamentos de cada bairro ao mesmo tempo que a reorganização dos cultos dos bairros empreendida pelo imperador

¹⁰³ Ver (Beard, North e Price 1998, 185)

lhe concedeu um lugar por toda a cidade de Roma. Os santuários continuaram a ser reparados (e utilizados) até ao século III d.C. e ainda figuravam nas listas de monumentos romanos compiladas no século IV d.C. Por outro lado, os cultos não consistiram num fenómeno temporário do período de Augusto, mas desempenharam o seu papel de reorientar permanentemente a religião romana sob o império.

No que concerne aos sacerdócios, Augusto manteve-os somente em Roma, onde, gradualmente, acumulou a adesão a todos os maiores colégios sacerdotais, tornando-se *pontifex* em 48 a.C., *augur* em 41-40 a.C., *quindecimvir sacris faciundus* em 37 a.C. e *septemvir epulonum* em 16 a.C. Para assinalar essa acumulação de cargos sacerdotais foi emitida uma moeda no ano 16 a.C. apresentando os símbolos de cada um dos quatro sacerdócios. Além disso, tornou-se membro de três dos menores sacerdócios: *frater Arvalis*, *sodalis Titius* e *fetialis*. Retratos do imperador, tanto em moedas como em estátuas, mostravam-no frequentemente vestido com uma toga, numa posição de sacrifício e, de facto, a partir desse período em diante, praticamente ninguém mais foi retratado num monumento público romano a realizar o sacrifício. A religião romana estava, efetivamente, a tornar-se vinculada a uma pessoa em particular assim como a um local em particular. Na verdade, Augusto acabou mesmo por estabelecer a acumulação de funções sacerdotais como um privilégio reservado somente aos imperadores e aos seus sucessores. Esta medida foi uma inovação, tendo-se tornado, mais tarde, um meio de designar o sucessor do imperador. Através dessa medida, na verdade, o imperador e o seu sucessor abraçavam toda a atividade religiosa em Roma, o que não acontecia na época da República, visto que era extremamente invulgar um só indivíduo exercer mais do que um dos sacerdócios principais. O sacerdócio principal era o de *pontifex maximus* e a eleição de Augusto para esse cargo revelou-se bastante importante na reestruturação da religião romana. Ao contrário da prática habitual, segundo a qual o *pontifex maximus* passava a habitar numa casa oficial, situada no Fórum, e próxima ao recinto das Virgens Vestais, Augusto não abandonou a sua própria residência. No entanto, consciente da obrigação de residir numa residência pública oficial, primeiramente converteu uma parte da sua própria casa em propriedade pública e mais tarde, após um incêndio que ocorreu na sua residência, reconstruiu-a e converteu-a por completo em propriedade pública. Esta ação tomada por Augusto revelou-se bastante importante, na medida em que redefiniu a função de *pontifex maximus*, ao mesmo tempo que reafirmou e até intensificou a relação do imperador com a deusa Vesta. Com efeito, somente dois meses após ter-se tornado *pontifex maximus*, uma imagem e um santuário da deusa Vesta foram estabelecidos na

casa do imperador, o que assumiu grande relevância, visto que erigir um santuário no Palatino significava que, a partir daquele momento, a residência imperial passava a estar embuida de um forte caráter religioso. Isto porque a casa de Augusto tinha-se transformado num palácio, que era a partir daquela altura partilhado por três deuses eternos: o imperador, Vesta e Apolo. Assim, “Not only could the *pontifex maximus* now be called ‘priest of Vesta’; not only had Vesta now been relocated in a new imperial setting; but even more crucially the public heart of the state, with its associations of the success of the Roman empire, had been fused with the private hearth of Augustus. The emperor (and the emperor’s house) could now be claimed to stand for the state.”¹⁰⁴ A partir desse momento, Augusto era detentor de uma autoridade religiosa geral sobre o estado, estava capacitado a introduzir uma reforma religiosa e o próprio cargo de *pontifex maximus* sofria alterações. Em termos práticos, após a sua eleição para o cargo, tornou-se impossível que qualquer outro, exceto o imperador, pudesse viver no Palatino e ser o *pontifex maximus*. Com efeito, todos os imperadores subsequentes tomaram essa posição pouco depois da sua ascensão e regularmente incluíram esse título entre os seus títulos oficiais, sendo que o imperador passou a tornar-se o pilar do sistema religioso e, podendo controlar todos os assuntos sagrados e religiosos, a partir do ano 12 a.C. em diante a religião romana passou a ter um chefe.

Na época de Augusto, os sacerdócios tradicionais senatoriais mantiveram o seu prestígio sendo que o prestígio de alguns foi, inclusivamente, aumentado por parte do imperador. Por outro lado, a seleção de indivíduos para o sacerdócio dependia, nesta época, do patronado do imperador, que podia exercer a sua influência sobre as eleições sacerdotais tradicionais. Um dos sacerdócios ao qual Augusto atribuiu novos privilégios foi o das Virgens Vestais, cuja função manteve o seu prestígio pelo menos até ao século IV d.C. Deste modo, “While Vesta gained a new shrine on the Palatine, the Vestals gained a concern for the emperor and his family – still further linking the emperor to the hearth of Rome and to the favour of the gods for Rome which that hearth symbolized.”¹⁰⁵ No que respeita ao Colégio dos Irmãos Arvais, os seus registos de cerimónias permitem-nos identificar em que medida os antigos cultos de Roma foram reestruturados em torno da figura do imperador. Na verdade, o imperador e a sua família tornaram-se o foco de uma série de “rituais imperiais” bastante independentes realizados pelo referido Colégio. Ao

¹⁰⁴ Ver (Beard, North e Price 1998, 191)

¹⁰⁵ Ver *idem*. p.194

longo da dinastia Júlio-claudiana, os Irmãos Arvais realizaram, então, votos anuais e efetuaram sacrifícios pela segurança do imperador, do mesmo modo que ofereceram sacrifícios para assinalar os aniversários imperiais, ascensões, mortes e deificações ou, por vezes, para celebrar a repressão de uma conspiração contra o imperador ou o seu regresso em segurança a Roma. O seu santuário da *Dea Dia* (A Deusa Divina) também incluía um *Caesareum*, ou seja, um “santuário dos Césares” que continha estátuas imperiais. Depois do ano de 69 d.C., no final da dinastia Júlio-Claudiana, houve mudanças nos rituais dos Arvais. Os votos anuais pela segurança do imperador mantiveram-se como um elemento regular do seu calendário de rituais, mas a partir do final do século I d.C. os seus registos já não exibem sacrifícios regulares aos *divi*, os aniversários imperiais deixaram de ser celebrados e os sacrifícios por causa de eventos ocasionais (como, por exemplo, as vitórias do imperador) tornaram-se cada vez menos habituais, embora se desconheçam ao certo os motivos que provocaram essa mudança.

Outro dos aspetos que nos permite observar a reestruturação do sistema religioso em torno da figura do imperador consiste na construção e reconstrução de templos. Os senadores continuaram a erigir alguns edifícios durante o reinado de Augusto, mas a partir de certa altura apenas Augusto ou membros da sua família construíram templos em Roma, o que pode ser um indicador de que o imperador se tornou o responsável pelos templos em Roma, aspeto esse que teve necessariamente consequências políticas e religiosas. Na verdade, a construção de templos atribuía ao imperador e à sua família uma relação singular com os deuses, o que se traduzia não só no aumento da importância do próprio imperador, mas também numa nova proeminência das mulheres da sua família, uma vez que se encontravam igualmente associadas a esses planos de construção. No reinado de Augusto, procedeu-se, deste modo, à construção de novos templos do estado em Roma que possuíam em comum o facto de se referirem, direta ou indiretamente, ao imperador. Por outro lado, os antigos templos reconstruídos por Augusto adquiriram novas associações imperiais. Em ambos os casos, tentava-se representar nesses templos a relação entre Augusto, os deuses e Roma. Surgiram, então, novas imagens religiosas ao mesmo tempo que se verificaram algumas tentativas de representação de Augusto como se fosse um “novo Rómulo”, sendo esse um aspeto que conduziu a algumas ambivalências. Por outro lado, existia uma clara tendência para enfatizar a ascendência divina do soberano.

Um dos eventos mais importantes do reinado de Augusto foi a celebração dos Jogos Seculares no ano de 17 a.C. Uma vez que esse acontecimento foi bem documentado,

torna-se possível detetar em que medida essa celebração tradicional foi preservada, mas também transformada, quer por Augusto quer pelos seus sucessores. O local em que esses jogos decorreram continuou a ser o Campo de Marte, no entanto pareciam ter adquirido um novo foco, que parecia ser dirigido a Augusto e também a Agripa. Esse facto foi particularmente evidente pela ênfase atribuída à importância central de Augusto no hino composto pelo poeta Horácio para as cerimónias e entoado no terceiro dia por um coro de vinte e sete rapazes e vinte e sete raparigas. Parece igualmente provável que os próprios rituais tenham sido objeto de algumas transformações, na medida em que alguns registos presentes em inscrições acerca de elementos das cerimónias realizadas no período republicano parecem ser distintos dos que caracterizavam este evento no período de Augusto. Verificou-se igualmente uma mudança significativa no que respeita às divindades associadas a esta festividade. Quando Varrão elaborou a sua narrativa acerca da fundação dos Jogos, referiu somente o *Dis Pater* e a deusa Prosérpina. Contudo, não existe menção a esses deuses em particular nas inscrições subsistentes acerca dos Jogos realizados por Augusto, parecendo ter sido substituídos pelas Parcas, pelas Deusas do Nascimento e pela deusa Telo nas celebrações noturnas e por Júpiter, Juno, Apolo e Diana nas celebrações diurnas. Estas divindades constituíam igualmente o foco do hino de Horácio. Por sua vez, as representações teatrais realizadas no âmbito deste evento deixavam antever igualmente os elementos da tradição, e também da inovação, que constituíam as celebrações. De um modo geral, o recurso à tradição religiosa visava legitimar os rituais e a organização destes Jogos. Mais tarde, os Jogos realizados sob Domiciano e Severo seguiram procedimentos muito semelhantes àqueles que haviam ocorrido no tempo de Augusto. Existiram, de facto, algumas alterações (um novo hino foi escrito no ano de 204 d.C., por exemplo), mas a estrutura básica dos acontecimentos foi inalterada. Um segundo ciclo de Jogos foi entretanto estabelecido sob o Império. Estes jogos, no entanto, não foram contados na sequência numérica oficial dos Jogos Seculares e, pelo menos nos anos 148 d.C. e 248 d.C., o ritual foi bastante diferente. Neste contexto, começaram a realizar-se ritos em frente do templo de Roma e de Vénus, conhecido como o Templo da Cidade, a 21 de abril, o aniversário de Roma. Essas celebrações de aniversário marcaram a emergência de uma nova consciência acerca da importância da cidade de Roma e do próprio imperador.

A respeito deste último, podemos observar que a sua posição religiosa era dominante dentro da cidade. Assim, desenvolveu-se um conjunto de rituais que associavam o imperador aos deuses ou que estabeleciam uma relação entre ele e as instituições e

cerimónias religiosas. Deste modo, e através de uma diversidade de formas, o imperador passou a estar incorporado no enquadramento religioso de Roma. Com efeito, foram realizados por parte dos colégios de sacerdotes ou dos cônsules, em diversas ocasiões distintas, jogos que se destinavam ao cumprimento de votos que haviam sido realizados a respeito da saúde de Augusto ou em relação ao seu retorno seguro de um cenário de guerra. O nome de Augusto chegou inclusivamente a ser incluído num hino antigo mediante um decreto do Senado. No foro privado, ofereciam-se libações a Augusto, ao mesmo tempo que imagens suas e da sua respetiva família eram mantidas em santuários domésticos. Por outro lado, o *numen* de Augusto recebia honras públicas em Roma, apesar de formalmente não existir nessa altura nenhum culto público oficial na cidade que apresentasse o imperador como um deus. Todavia, a partir do momento em que Tibério dedicou um altar no Palatino, próximo da residência de Augusto, no qual os quatro maiores colégios sacerdotais sacrificavam ao seu *numen*, esse facto parecia significar, por um lado, que o próprio imperador, na qualidade de ser humano, não se encontrava a receber um culto que era somente devido aos deuses e, por outro, que entre Augusto e os deuses havia, contudo, pouca diferença. Parecia, então, haver uma distinção clara entre a adoração ao próprio Augusto e a do seu *numen*. No entanto, após a sua morte, os imperadores ascendiam a um *status* divino, para o qual o culto oficial de César ofereceu um modelo fundamental. Efetivamente, no ano de 42 a.C., o Senado aprovou a consagração oficial de César (e a consequente construção de um templo), no ano de 40 a.C., António foi instituído como o primeiro *flamen divi Julii* e Augusto começou a intitular-se como *divi filius*. Finalmente, no ano de 29 a.C., Augusto escolheu um novo *flamen* para o lugar de António e dedicou o templo a César, sendo que o *status* póstumo deste último foi, então, assegurado. Semelhantemente, após a sua morte, Augusto foi promovido ao *status* divino, há muito mantido por César, tendo-se tornado *divus*. O seu funeral, cremação e sepultamento no Mausoléu foram realizados à semelhança, mas em maior escala, dos funerais tradicionais da nobreza romana. Seguidamente, após um senador ter declarado que havia visto Augusto a ascender ao céu, o Senado decretou-lhe honras divinas. Entre essas honras, podemos mencionar a construção de um templo entre o Capitólio e o Palatino. Todas estas práticas serviram de modelo para práticas posteriores em relação aos imperadores que sucederam a Augusto. Deste modo, os imperadores e os membros da sua família recebiam honras divinas somente após a sua morte, por voto do Senado, e como reconhecimento do facto de se terem tornado deuses pelos seus próprios méritos.

Apesar da grande variedade de tradições religiosas que existiam no seio do Império Romano, existiam quatro formas através das quais se promovia a integração religiosa, criando-se ligações entre as diferentes comunidades.

Uma dessas formas era a mobilidade que se verificava por parte daqueles que prestavam culto. Na maioria das tradições religiosas existentes no império, os deuses podiam ser adorados em qualquer local, pelo que era comum existirem pequenos altares em diversos locais distintos onde oferendas podiam ser entregues. Assim, e uma vez que a maioria dos indivíduos consideravam que os deuses se encontravam presentes em todo o lado, não existia por parte de muitas pessoas a necessidade de viajarem até a um local sagrado em particular ou com um propósito religioso específico. No entanto, existiam algumas exceções a esta regra. Na verdade, as pessoas procuravam obter da parte dos deuses dois benefícios principais: a resolução de problemas de saúde e a orientação para a tomada de decisões. Deste modo, santuários com boa reputação, a partir do testemunho daqueles que alegadamente ali teriam sido curados ou que teriam obtido nesse local a orientação necessária para a tomada de decisões, recebiam visitantes regulares, provenientes tanto de locais próximos como de regiões mais distantes. Assim, tal como acontecia em relação aos oráculos, as pessoas geralmente estavam dispostas a viajar até distâncias consideráveis para visitarem os santuários de determinadas divindades encaradas como particularmente eficazes na cura de problemas de saúde, pelo que os santuários de cura mais célebres recebiam geralmente um fluxo tão elevado de visitantes que, por vezes, incorporavam estalagens ou albergues nos seus complexos. Certos indivíduos viajavam igualmente para participar em determinadas cerimónias religiosas, tais como iniciações em mistérios, ou para assistir a festividades maiores. Com efeito, quase todas as cidades importantes tinham as suas próprias festividades que atraíam grandes multidões dos territórios em redor e também se realizavam festividades no campo, visto que existiam igualmente santuários rurais. Geralmente, os indivíduos frequentavam as festividades por diversos motivos: devocionais, de lazer e também económicos. Com efeito, algumas pessoas tiravam partido dessas ocasiões para realizarem negócios e não era, de todo, invulgar que as festividades importantes incluíssem mercados formalmente organizados e feiras. O calendário de Roma, por exemplo, reservava quatro dias para um mercado após os grandes jogos romanos em setembro. Outros viajavam somente para verem templos famosos e visitar outros locais sagrados importantes, sendo que nestes casos nem sempre é perceptível o limite entre viagem religiosa ou viagem de turismo, do mesmo modo que não é claro que essa distinção possuísse algum tipo de significado no mundo

antigo. O templo de Diana, em Éfeso, por exemplo, era contado entre as sete maravilhas do mundo e era, sem dúvida, um dos principais destinos dos peregrinos. Contudo, até locais menos famosos e acessíveis podiam atrair adoradores de longe. O templo de Ísis, em Filas, no Egito, por exemplo, recebia viajantes de distâncias consideráveis. No ano de 191 d.C., um certo homem chamado Sereno visitou esse templo, vindo de Alexandria, alegadamente após ter sido instruído a fazer essa peregrinação por um oráculo de Apolo, tendo elaborado uma inscrição que testemunha a sua crença e cujo conteúdo revela que “He who has worshipped Isis in Philae is blessed, not only in wealth but likewise in long life.”¹⁰⁶ A maior parte dos cultos efetuavam-se a nível local ou regional, na medida em que os santuários de cura e festividades existiam por todo o império e não havia, deste modo, a necessidade de viajar até grandes distâncias para gozar dos seus benefícios. No entanto, existia igualmente um certo número de viagens a longa-distância e, independentemente das suas motivações, está comprovado que os indivíduos viajavam para visitar santuários e participar em cerimónias religiosas.

A mobilidade dos deuses era outra das características que parecia favorecer a integração religiosa no seio do Império Romano. Existiam, evidentemente, muitas deslocções de indivíduos que não ocorriam por motivações religiosas e que podiam dizer respeito a imigrações permanentes ou a deslocções de carácter temporário. Os escravos, por exemplo, podiam ser transportados da sua terra-natal para outros lugares, que se transformavam na sua residência permanente. Por outro lado, temos igualmente o exemplo dos oficiais de carreira imperiais que se viam obrigados a permanentes deslocções por todo o império e, semelhantemente, dos soldados e outros militares que, por vezes, não possuíam residência fixa e tinham mesmo de viajar com frequência. Em relação a estes últimos, surgiu, todavia, uma tendência crescente para as legiões se fixarem em determinados locais por longos períodos de tempo, recrutando pessoal localmente. Por fim, indivíduos particulares podiam igualmente deslocar-se pelo império devido a negócios ou por lazer. A pesquisa arqueológica revelou a extensão do comércio que se verificou entre as diversas partes do império, comércio esse que era necessariamente acompanhado pela mobilidade dos negociantes e existem provas que atestam a existência de artesãos que governavam a sua vida deslocando-se de um lado para o outro. A este respeito, “Acts of the Apostles provides a vivid picture of the extensive travels that could be undertaken by even a relatively humble artisan like Paul

¹⁰⁶ Ver (Rives 2007, 136) sobre Bernand

of Tarsus, who worked as a tentmaker and yet was nevertheless able to journey throughout Syria, Asia Minor and Greece.”¹⁰⁷ (p. 137) Assim, os indivíduos que se deslocavam no seio do Império Romano, por qualquer que fosse a razão, geralmente levavam os seus deuses consigo quando se dirigiam para um novo local. Alguns deuses, como é óbvio, estavam estritamente associados com localizações específicas. No entanto, muitas divindades não eram geograficamente definidas, pelo que se tornava natural que os indivíduos continuassem a invocar os deuses com os quais estavam familiarizados mesmo que se encontrassem noutros locais. O exército romano constitui um bom exemplo em relação ao papel que um determinado grupo móvel podia assumir no que se refere à circulação dos diferentes cultos, sendo que era, em teoria, no período imperial, uma extensão da comunidade cívica e religiosa romana. Com efeito, “A papyrus discovered at the remote outpost of Dura-Europos on the Euphrates river, known as the *Feriale Duranum*, preserves a copy of the official calendar of festivals that was presumably observed by all army units.”¹⁰⁸ Do mesmo modo, soldados individuais e unidades inteiras faziam frequentemente oferendas aos principais deuses de Roma, sobretudo à Tríade Capitolina, de Júpiter Ótimo Máximo, Juno e Minerva. No entanto, o exército do período imperial recrutou o seu pessoal de todo o império, especialmente das suas regiões mais remotas e menos urbanizadas e os soldados mantiveram frequentemente o culto das suas divindades ancestrais onde quer que estivessem posicionados. Por fim, alguns cultos tinham um apelo em particular para o pessoal militar independentemente da sua origem e consequentemente difundiram-se através do exército romano. O mais famoso desses cultos foi o de Mitra, cujo epíteto mais conhecido, “o Invicto” era, indubitavelmente, significativo para os soldados. Embora as evidências para as atividades religiosas dos soldados sejam particularmente ricas, o exército não era o único grupo móvel no Império Romano: oficiais, comerciantes, cantores, artesãos e até escravos podiam regularmente deslocar-se para longe da sua terra natal e aí permanecer por tempo indeterminado ou até ao fim das suas vidas, pelo que, muitas vezes, a mobilidade dos indivíduos conduzia igualmente a uma mobilidade dos deuses que por si eram cultuados.

A justificação frequentemente apresentada para a disseminação de determinado culto costuma ser a de um proselitismo ativo, ou seja, a tentativa deliberada por parte de indivíduos que cultuam determinada(s) divindade(s) de convencerem outros a adotarem

¹⁰⁷ Ver *idem*. p.137

¹⁰⁸ Ver *idem*. p.138 sobre Beard, North e Price

igualmente esse culto. No entanto, este tipo de proselitismo deliberado parece ter sido raro no mundo romano e talvez tenha desempenhado um papel menor do que é geralmente suposto até no caso do cristianismo. Na verdade, era mais comum que os indivíduos aderissem a determinado culto como consequência da promoção de determinadas divindades, em particular através da publicidade pública das suas habilidades. Assim, “Testimonials to a god’s willingness to answer petitions, to the divine assistance that one had received, and more generally to a god’s benevolence and power must have carried considerable weight.”¹⁰⁹ Um culto podia, ainda, ser divulgado através de redes sociais preexistentes. Podemos citar, a título de exemplo, os membros do exército que espalhavam devoções entre si e o apóstolo Paulo que, na qualidade de judeu e também de artesão, estabeleceu inúmeros contactos quer com as comunidades locais judaicas dos lugares em que se encontrava quer com outros artesãos. Contudo, uma dinâmica diferente podia ser observada na difusão de cultos romanos, uma vez que, sendo Roma o centro do poder, era frequente as elites locais desejarem associar-se a esse poder mediante o culto a deuses romanos. Os imperadores e respetivas famílias constituíam o objeto de culto mais universal no seio do Império Romano, sendo que era a figura do imperador que efetivamente unia os diferentes povos e tradições do Império. Porém, o culto de outras divindades tradicionais romanas, nomeadamente da Tríade Capitolina, era igualmente generalizado. No entanto, nem sempre era clara a situação que se aplicava em relação ao culto prestado por determinado indivíduo. Na verdade, este poderia encontrar-se a adorar efetivamente as divindades romanas, a adorar divindades locais às quais haviam sido atribuídos nomes romanos ou podia ainda estabelecer uma distinção entre ambas. Por um lado, todo o culto se realizava num sentido local, na medida em que as pessoas tendiam a identificar os seus deuses como divindades específicas associadas a locais específicos. Por outro lado, existiam várias tendências que enfatizavam a identidade dos deuses cultuados em diferentes locais. Assim, existia, neste contexto, por vezes, a tendência de identificar deuses de diferentes tradições como se fossem os mesmos deuses. Entre povos que falavam os mesmos dialetos ou dialetos diferentes, mas muito parecidos, a própria língua promovia este processo: a título de exemplo, podemos citar os espartanos e os efésios que como chamavam à sua deusa local “Artemis” viam-na naturalmente, num certo sentido, como a mesma deusa, ainda que os seus cultos fossem bastante distintos. A tendência de associar divindades locais umas às outras foi ainda ampliada de diversas

¹⁰⁹ Ver *idem*. p.140

formas: pela disseminação de mitos, que se referiam a diferentes deuses, como por exemplo a Zeus ou a Artemis, de modo genérico, em vez de se referirem às suas manifestações locais específicas; pelo desenvolvimento de uma iconografia convencional das diferentes divindades, geralmente ligada ao seu papel no mito e também pelo crescimento da especulação filosófica acerca do mundo divino, que enfatizava, de várias formas, a sua ordem e unidade.

A tendência para a generalização estabelecia-se de tal modo que quando surgiam ocasiões em que pessoas de diferentes tradições contactavam umas com as outras, geralmente não demonstravam dificuldade em reconhecer os deuses não obstante as fronteiras linguísticas e culturais. Os romanos e os gregos, por exemplo, identificaram, desde cedo, as suas divindades umas com as outras. No entanto, a possibilidade com a qual os indivíduos se deparavam de perceberem certas divindades por um lado como sendo as mesmas e por outro como sendo diferentes gerou uma grande complexidade na identificação de deuses através das diferentes culturas. Essa complexidade era acrescida pelo facto de o processo de identificação e de distinção não ser sujeito a nenhum controlo formal, sendo, de algum modo, deixado à iniciativa individual. Com efeito, as autoridades públicas não estabeleciam um conjunto oficial de identificações entre as divindades de diferentes tradições e cada indivíduo possuía a sua própria vivência religiosa e ideias acerca do mundo divino. Contudo, muitas equivalências entre as diversas divindades vieram a tornar-se convencionais, especialmente entre as tradições grega e romana, tendo existido poucas exceções relativamente à identificação padrão. Citemos o exemplo de Zeus (grego) cujo correspondente latino era Júpiter.

O processo de identificação entre as divindades de diferentes tradições podia ocorrer de dois modos principais: ou se procedia ao reconhecimento simples de que o mesmo deus em certa língua era designado por um nome (como Zeus, por exemplo) e noutra língua por outro (Júpiter) ou então equiparavam-se deliberadamente duas ou mais divindades por questões teológicas ou filosóficas. No primeiro caso, a prática mais comum consistia em substituir um nome grego ou latino pelo nome autóctone de determinada divindade. Na perspetiva dos eruditos modernos, a utilização de um nome latino é referida como *interpretatio romana*, ou seja, “tradução romana”, uma expressão copiada do historiador romano Tácito¹¹⁰. Semelhantemente, o uso de um nome grego é conhecido como *interpretatio graeca*. Este processo, designado por *interpretatio* comportava

¹¹⁰ Ver Tácito, 2006.

essencialmente uma transformação cultural. Dado que muitas vezes as populações locais adotavam as práticas culturais greco-romanas, esse processo ficou mais conhecido pelos nomes de “Romanização” ou de “Helenização”.

Evidentemente, a *interpretatio* não envolvia somente questões linguísticas. Na verdade, através das línguas outros aspetos da cultura greco-romana eram veiculados e difundidos. Se não vejamos: ser educado em grego ou em latim pressupunha estudar a literatura clássica, que incidia particularmente nos mitos tradicionais greco-romanos acerca dos deuses. Assim, ao mesmo tempo que os indivíduos tratavam as suas divindades locais por nomes divinos latinos ou gregos, começaram igualmente a aplicar-lhes as suas histórias, associações e iconografia. Começaram, semelhantemente, a adotar as convenções religiosas greco-romanas, como por exemplo a realização de votos e o uso de imagens antropomórficas para representar os deuses. Convém, no entanto, ter em mente que todo este processo se realizava mantendo um equilíbrio entre a continuidade e a mudança; que a *interpretatio* consistia numa etapa mais significativa de um processo iniciado há mais tempo; que este processo não era uniforme. Embora os cultos públicos, e também as modas da elite, influenciassem consideravelmente os indivíduos não determinavam na íntegra as suas crenças e práticas religiosas. Nalguns casos, a adoção local de formas culturais greco-romanas concedeu um novo ímpeto aos cultos locais e forneceu novas ferramentas para a articulação de devoções religiosas locais. Na mesma época, surgiu uma tendência para a prática do chamado sincretismo, isto é, a associação deliberada entre duas ou mais divindades motivada por questões teológicas ou filosóficas, cuja distinção da *interpretatio* nem sempre é fácil de estabelecer.

Crê-se que uma das principais motivações dos indivíduos para a prática do sincretismo era o desejo de engradecerem certas divindades, submetendo-lhes outras, tal como foi o caso da deusa Ísis, que ficou conhecida a certa altura como *myrionomos*, ou seja, “aquela que possuía muitos nomes”¹¹¹ (e sobre a qual iremos incidir de modo particular oportunamente) entre outras. Noutros casos, porém, assistia-se a uma tentativa de sistematizar e de simplificar a multiplicidade de divindades existentes no mundo romano. Essas tentativas, sob a influência de especulação filosófica, geralmente resultaram num tipo de monoteísmo teórico. Do mesmo modo que a diversidade de divindades no seio do Império Romano parecia infindável, também o pareciam as diferentes estratégias empreendidas para as assimilar. Esse processo, embora irregular e caracterizado por uma

¹¹¹ Ver (Rives 2007, 147)

grande complexidade, parecia contribuir para a unidade religiosa no seio do Império. Com efeito, a maioria dos indivíduos podia reconhecer os grandes deuses, embora lhes prestasse culto de modos diferentes e sob diversos nomes, e existia ainda um conjunto de divindades que era comum a todos os habitantes do império.

Outra das formas através das quais se promovia a integração religiosa estava relacionada com o papel singular do imperador enquanto centro religioso do império. Na verdade, apesar de todos os mecanismos existentes de promoção da integração religiosa, o Império Romano consistia numa espécie de amálgama de diversas tradições. Assim, o que unia esse império, acima de qualquer outra coisa, era a figura do imperador, que ia muito além de um qualquer símbolo. Havia vários fatores que contribuía para essa realidade: o imperador era o comandante do exército imperial e o único que tinha acesso a todos os aspetos do poder imperial que poderiam ser confrontados; encontrava-se no topo da hierarquia social; podia conceder benefícios a quem desejasse. Em suma, “the emperor was the empire.”¹¹², desempenhando um papel central e crucial na vida religiosa do Império. No entanto, existiam diversas estratégias através das quais se integrava o imperador na vida religiosa: algumas tratavam-no de forma inequívoca como um deus, outras de forma igualmente inquestionável como um mortal e outras eram deliberadamente ambíguas, existindo casos específicos em que diferentes estratégias eram combinadas. Uma vez que a natureza do papel religioso do imperador era variável, o termo convencional “culto imperial” pode ser falacioso, pois implica um sistema de culto organizado e coerente que se focava no imperador como um deus. Algumas estratégias eram estabelecidas e promovidas por autoridades romanas, outras desenvolvidas localmente e outras surgiram através da interação de iniciativas imperiais e locais. O papel religioso do imperador teve as suas origens tanto nas tradições do mundo grego (onde Alexandre, o Grande e os seus sucessores eram de diversas formas objetos de culto) como na Roma republicana, onde os grandes generais do último século a.C. reivindicavam ligações especiais com o divino.

Embora aparentemente Júlio César tenha experimentado alguns modos de auto-deificação, foi o seu sucessor Augusto que estabeleceu as principais práticas seguidas pela maioria dos imperadores posteriores. Vamos referir-nos brevemente, de seguida, a duas dessas práticas. A primeira foi a inclusão no calendário romano de um número crescente de aniversários imperiais: o aniversário do imperador, da sua ascensão ao trono,

¹¹² Ver *idem*. p.149

das suas maiores vitórias militares, entre outros, que eram assinalados por sacrifícios públicos e celebrações, tal como os dias de festa das divindades tradicionais. A segunda prática consistiu na deificação dos imperadores falecidos. O Senado decidia se o imperador falecido deveria ser considerado um deus e aos imperadores deificados era atribuído o título de “Divus”, um templo, um sacerdote e oferendas públicas anuais. Entre os cidadãos romanos e em contextos oficiais, as autoridades romanas tentavam manter uma distinção entre imperadores falecidos e deificados, que eram cultuados como deuses, e o imperador que vivia, que não o era. Apenas imperadores tiranos, como Calígula e Cómodo, exigiram ser tratados como deuses ainda durante a sua vida. Fora dos contextos oficiais, contudo, a distinção entre imperadores deificados e imperadores vivos não era necessariamente respeitada. Do reinado de Augusto em diante, o principal foco de todas as assembleias provinciais era o culto do imperador: reuniam-se no templo da província que lhe era dedicado, elegiam um sumo-sacerdote e celebravam uma festividade em sua honra, embora pudessem verificar-se algumas variações a este padrão geral. Para além disso, realizavam-se em cidades por todo o império cultos públicos ao imperador e associações voluntárias podiam centrar-se nele, tal como acontecia em relação a outros deuses. O imperador, porém, nem sempre era cultuado do mesmo modo que as divindades tradicionais. Oficialmente, os imperadores deificados eram tratados como os outros deuses, mas o culto ao imperador vivo costumava ser mais indireto. Assim, pessoas juravam pelo génio do imperador e não pela sua pessoa e o culto público em Narbo era realizado diretamente ao *numen* de Augusto e não ao próprio imperador. O culto não era, todavia, o único meio existente para expressar o papel religioso do imperador. Assistia-se, à semelhança do que ocorria em relação a outras divindades, a uma espécie de proliferação de imagens suas que se encontravam espalhadas por todo o Império, marcando a sua onnipresença, por exemplo através de estátuas imponentes situadas em locais públicos, de figuras em residências privadas e de imagens em moedas, o que contribuía para moldar a consciência dos indivíduos acerca da identidade e importância do imperador. Com efeito, o facto de algumas moedas possuírem numa das faces a imagem de uma divindade e na outra a do imperador, bem como o facto de os imperadores por vezes serem retratados envergando as vestes de determinados deuses sugeria que o *status* do imperador era, de algum modo análogo ao das divindades. Por outro lado, o imperador simbolizava a identidade romana. Assim, “The emperor was in a sense both divine and human, so that one’s perspective in specific circumstances determined which

aspect came into focus.”¹¹³ A este respeito importa, no entanto, referir que a distinção entre os conceitos de “divino” e “humano” não era tão acentuada e profunda na tradição greco-romana como tende a ser nas tradições monoteístas, pelo que em tal contexto cultural, a prática de tratar o imperador como um deus não era polémica, como hoje provavelmente seria no contexto da maioria das sociedades modernas. O imperador era, na verdade, preconizado como o o ponto-chave de interseção entre as esferas humana e divina, ideia essa patente nas múltiplas representações que o retratavam a oferecer o sacrifício. Assim, por um lado considerava-se que o imperador obtinha o favor dos deuses em relação a todo o império e, por outro, os indivíduos oravam aos deuses a favor do imperador, pois consideravam que era através dele que recebiam algumas das suas bênçãos mais importantes. Uma vez que o imperador era a garantia da paz, da segurança e da prosperidade do império era tido como um deus, visto que eram as divindades que concediam benefícios aos seres humanos do mesmo modo que, na qualidade de intermediário singular entre as esferas divina e mortal, participava, de algum modo, nas suas. A este respeito, o autor de um tratado filosófico declarava que o imperador “is the last of the other gods, but the first of men; as long as he is on earth, he is removed from true divinity, but among men has something exceptional, which is like the divine.”¹¹⁴ Em suma, as diversas expressões acerca do papel religioso do imperador (embora, por vezes, variadas e ambíguas) contribuíram para aumentar a sua importância em relação à integração religiosa do império, uma vez que possibilitaram a sua inclusão num contexto caracterizado por um grande número de diferentes tradições. Na verdade, até judeus e cristãos, que rejeitavam a divindade do imperador, aceitavam o estatuto que detinha e a sua autoridade religiosa, sendo que os primeiros sacrificavam todos os dias a seu favor no templo de Jerusalém e os últimos, por outro lado, oravam frequentemente a seu favor.

¹¹³ Ver *idem*. p.153

¹¹⁴ Ver *idem*. p.155 sobre Nock and Festugière.

4. Os Cultos Estrangeiros

Tanto no período da República como no do Império foram adotados oficialmente deuses não-romanos. Com efeito, as fontes literárias indicam que essa adoção de novos cultos por parte do estado se verificou sobretudo em tempos de crise, especialmente quando se verificavam epidemias ou tragédias em contexto de guerra. A respeito da adoção oficial de deuses não-romanos, Cícero declarava que “No individual shall take gods for himself, either new or alien ones, unless they have been recognized by the state. Privately they shall worship those gods whose worship they have duly received from their ancestors.”¹¹⁵ ao mesmo tempo que Dionísio de Halicarnasso esclarecia que “Notwithstanding the influx into Rome of innumerable foreigners who are under great obligation to worship their ancestral gods in accordance with the customs of their own countries, the city has never officially emulated any foreign practices.”¹¹⁶

A partir do momento em que um culto se instalava entre o povo, tornava-se conveniente adaptá-lo, eliminando as práticas que, segundo a ótica romana, seriam inaceitáveis, em vez de suprimi-lo. Existem diversos registos que comprovam a presença de cultos estrangeiros em Roma e que demonstram algumas das atitudes manifestadas pelos romanos em relação a eles. Durante uma epidemia, por exemplo, os romanos votaram um templo a Apolo, no ano de 433 a.C., pela saúde do povo, que foi dedicado dois anos depois, de acordo com o registo de Lívio. Aparentemente, Apolo não seria uma divindade recém-chegada a Roma, na medida em que já existia um santuário que lhe era dedicado numa área de um templo antigo, localizado fora do *pomerium*, possivelmente por Apolo não ser um deus romano. Por outro lado, durante o cerco de Veios, no ano de 396 a.C., os Romanos realizaram o ritual da *evocatio*, ou seja, o clamor dirigido a um deus inimigo para abandonar a sua pátria e dirigir-se para uma nova residência em Roma. Através da *evocatio*, os Romanos estariam a privar o inimigo de proteção divina, ao mesmo tempo que admitiam o deus do inimigo no seu próprio panteão.

Os Livros Sibílinos constituíam o agente de mudança na adoção oficial de um culto estrangeiro, o que demonstra o controlo exercido pelo Senado e pelas autoridades religiosas. Apenas os quindécenviros tinham acesso a esses livros e procediam à sua consulta sob as ordens do Senado. A título de exemplo, podemos referir que os Livros

¹¹⁵ Ver (Cícero 2013)

¹¹⁶ Ver (Halicarnasso 1937)

Sibilinos recomendaram um certo número de expiações depois da derrota romana na Batalha do Lago Trasimeno, no ano de 217 a.C., incluindo a construção de um templo a Vénus de Érice, sendo Érice uma cidade no noroeste da Sicília, cuja divindade principal, Astarte, era a equivalente cartaginesa de Vénus. Na verdade, a importação desta divindade estrangeira pode ter representado outro tipo de *evocatio*, embora não seja explicitamente referida como tal pelas fontes que mencionam esse acontecimento. Com efeito, uma vez que o seu templo em Roma se situava no Monte Capitolino, a Vénus de Érice foi o primeiro exemplo conhecido de uma divindade estrangeira a ser trazida para o interior do *pomerium*. Outro exemplo de importação de uma divindade estrangeira por parte dos romanos surgiu no seguimento de uma profecia presente nos Livros Sibilinos, no ano 205 a.C., segundo a qual se um inimigo estrangeiro invadissem a Itália, poderia ser derrotado se a “Grande Mãe dos Deuses” fosse transportada para Roma.¹¹⁷ Essa deusa era igualmente conhecida como Cibele, sendo amplamente cultuada no território que atualmente corresponde à Turquia, na Sicília e também pelo mundo grego. Quando Cibele chegou a Roma, foi instalada no templo de Vitória, no Monte Palatino, tendo-se tornado, desse modo, a segunda divindade estrangeira a ser levada para o interior do *pomerium*. Foi nessa ocasião que recebeu o nome latino de *Magna Mater* (cujo significado é “Grande Mãe”), sendo que a sua receção foi celebrada com um *lectisternium*, um banquete cerimonial para os deuses, e com novos jogos aos quais foi dado o título grego de Megalésia. O único senão observado na altura esteve relacionado com o facto de os sacerdotes e sacerdotisas da deusa serem frígios e de ser ilegal para os nativos romanos celebrarem os seus ritos à maneira frígia, “so careful is the state with regard to religious practices that are not indigenous.”¹¹⁸ e tendo em conta que “[...] even though Rome has imported certain rites on the recommendation of oracles, she celebrates them in accordance with her own traditions, banishing all mythical mumbo-jumbo.”¹¹⁹ No entanto, no reinado de Cláudio (41-54 d.C.) as restrições acerca da participação romana nos ritos de Cibele foram reduzidas, os quindécenviros participaram na sua procissão e uma festa adicional, a Hilária, foi instituída em sua honra. À medida que o Império Romano se expandiu através do mundo mediterrânico, o influxo de cultos estrangeiros aumentou inevitavelmente. Tal foi o caso do culto de Mitra, que aparentemente derivou

¹¹⁷ Ver (Warrior 2006, 82) sobre Lívio.

¹¹⁸ Ver (Halicarnasso 1937)

¹¹⁹ Ver *idem*.

de uma divindade indo-iraniana, tendo-se tornado popular através do mundo romano a partir de cerca do ano 100. As fontes principais que atestam este culto são arqueológicas, sendo que as escassas referências literárias existentes apresentam informação reduzida acerca da sua história.

Na verdade, o influxo de cultos estrangeiros em Roma tornou-se, a certa altura, incontável. No entanto, existiam limites no contexto da religião romana, que definiam o que era ou não aceitável, efetuando a distinção entre atividades religiosas próprias e impróprias. Com efeito, a par do aumento do Império Romano surgia uma questão pertinente que se relacionava com o que significava, de facto, ser romano ou sentir-se como tal, num território que era então caracterizado por uma grande multiculturalidade. Embora geralmente a resposta para essa pergunta pudesse variar conforme a posição social, a origem étnica ou o género do indivíduo, para os homens uma parte importante da resposta para essa questão residia efetivamente na religião.

No contexto da distinção entre atividades religiosas próprias e impróprias, surgiram dois termos bastante importantes, *religio* e *superstitio*, cuja compreensão se revela essencial para se conhecer a base a partir da qual os romanos debatiam a natureza do comportamento religioso. Genericamente, e de um modo um pouco simplista, podemos referir que o termo *religio* era utilizado pelos romanos para se referirem à sua própria prática religiosa, enquanto o termo *superstitio* possuía um carácter pejorativo, constituindo uma espécie de calúnia em relação a atividades religiosas consideradas impróprias ou inaceitáveis, do ponto de vista romano. No entanto, estes termos não podem simplesmente ser apresentados como opostos nem são, de todo, facilmente definíveis. Devemos igualmente ser cuidadosos para não interpretarmos, literalmente, o primeiro termo como “religião” e o segundo como uma “superstição”, de acordo com os nossos próprios conceitos modernos, que podem revelar-se falaciosos no contexto em análise. A este respeito, certa vez, Lactâncio referiu que “*religio* is worship of the true God, *superstitio* of a false.”¹²⁰ alegadamente para demonstrar que as práticas e deuses cultuados fora do cristianismo não só eram inferiores, como também eram falsos. Contudo, um olhar atento sobre a tradição religiosa romana permitir-nos-á verificar que não parecia ter sido estabelecido nenhum pressuposto acerca de verdade ou de falsidade. Na verdade, quando os romanos do início do Império debatiam as naturezas da *religio* e da *superstitio* estavam

¹²⁰ Ver (Lactâncio 1990)

a discutir as diferentes formas através das quais as relações humanas eram estabelecidas com os deuses.

A *religio* geralmente referia-se às honras tradicionais prestadas aos deuses pelo estado, pelo que Sêneca mencionava, a este respeito, que “*Religio* honours the gods, *superstitio* wrongs them.”¹²¹ Com efeito, os registos oficiais dos Jogos Seculares de Augusto, por exemplo, observavam que esses jogos eram celebrados “por causa da *religio*”, ao mesmo tempo que Plínio, o Jovem, louvando o imperador Trajano no senado, no ano 100 d.C., descrevia o estado romano como “devotado às religiões e obtendo sempre, através da piedade, o favor dos deuses”.¹²² Neste contexto, um dos critérios utilizados para definir um bom ou um mau imperador consistia no cuidado que este detinha, ou não, em relação aos rituais públicos e no modo como honrava, ou não, os deuses, sendo que alguns imperadores chegaram mesmo a ser criticados pela sua impiedade. Uma obra compilada na época de Augusto definia os “indivíduos religiosos” como aqueles que “have a taste for carrying out or omitting ritual in accordance with the custom of the state and are not involved in superstitions.”¹²³

O termo *superstitio*, numa fase inicial, foi utilizado sobretudo em referência ao comportamento considerado impróprio por parte de alguns indivíduos (tendo-se aplicado posteriormente também a grupos de indivíduos, como foi o caso dos cristãos) e encontrava-se focado particularmente nas irregularidades internas ocorridas na cidade de Roma. A *superstitio* caracterizava-se, então, pela manifestação de um excesso de devoção religiosa, em relação aos rituais e aos deuses, que era muitas vezes encarada como tendo sido motivada por um desejo impróprio por conhecimento. Os romanos consideravam a *superstitio* uma ameaça não tanto por considerarem que consistia numa religião falsa, mas antes por acreditarem que a sua prática era poderosa e poderia colocar em causa a estabilidade não só da *religio*, mas consequentemente também do próprio estado. O alcance da classificação de *superstitio* podia ser bastante abrangente, uma evidência que parece ter ficado patente num tratado de Sêneca que foi inteiramente dedicado à discussão desta problemática. Contudo, convém fazer uso de alguma prudência, na medida em que desse trabalho apenas subsistem, hoje em dia, algumas frases que foram inseridas na obra *A Cidade de Deus*, da autoria de Agostinho, que recorreu ao referido tratado para apresentar um conjunto de críticas em relação ao culto tradicional romano. Parece, no

¹²¹ Ver (Sêneca 2011)

¹²² Ver (Plínio 2012)

¹²³ Ver (Beard, North e Price 1998, 217) sobre Festus.

entanto, um dado adquirido que Sêneca criticava alguns conteúdos da mitologia (como, por exemplo, os casamentos incestuosos entre deuses), bem como práticas levadas a cabo pelo estado romano, vários ritos de origem estrangeira (como, a título de exemplo, a automutilação e algumas práticas judaicas) e os excessos populares que, por vezes, se verificavam em relação aos deuses romanos. Crê-se que esta última crítica pudesse ter sido motivada pelo desejo de definição da posição da elite romana, que alegadamente não participaria em tais formas de *superstitio*. Parece ter-se assistido a um aumento da utilização do termo *superstitio* durante o século I d.C., tanto conceptualmente como geograficamente. Nessa altura, o conceito de magia foi considerado a *superstitio* por excelência, o que parece ter tido na sua génese a preocupação romana acerca de um sistema cujos princípios se opunham, na sua ótica, à verdadeira *religio*. Na perspetiva de Plínio, o Velho, por exemplo, a magia era um sistema totalmente fraudulento, que aliava, de modo inebriante, a medicina, a religião e a astrologia para corresponder às necessidades humanas, no que se referia a questões de saúde, controlo dos deuses e conhecimento do futuro. Lucano retratou igualmente, num poema épico denominado *Farsália*, que abordava as guerras civis entre Pompeu e César, a oposição existente entre religião e magia, mencionando a magia como algo que, segundo os romanos, os deuses abominavam. As preocupações romanas em relação à magia pareciam, por um lado, justificadas pela sua proeminência e, por outro, pela sua visão do mundo. No início do século II d.C., assistiu-se a outro desenvolvimento na aplicação do termo *superstitio*, que começou a ser utilizado em referência às práticas religiosas de determinados estrangeiros. Com efeito, no final da República e no século I d.C., parecia haver um pressuposto geral em Roma segundo o qual cada raça estrangeira possuía as suas próprias práticas religiosas características. Assim, embora fossem consideradas inferiores às práticas romanas, as religiões das populações das províncias do império romano não eram sistematicamente dispensadas ou ridicularizadas. No entanto, a partir do século II d.C., essa posição alterou-se, o que poderá talvez ser justificado pelo facto de se ter tornado premente para a elite romana definir-se em relação às províncias (e às elites provinciais). Tácito, por exemplo, referiu-se a uma profecia druida acerca da queda de Roma perante os gauleses como uma *superstitio* vazia, do mesmo modo que rituais judaicos também foram classificados dessa forma. Ao mesmo tempo, convém lembrar que esses cultos estrangeiros eram encarados pelos romanos como potenciais forças de subversão política, na medida em que os druidas tinham profetizado a queda de Roma e os judeus, na verdade, revoltaram-se contra essa cidade, o que poderá também justificar o rótulo de *superstitio* atribuído às suas práticas

religiosas. Por outro lado, os cultos egípcios também foram geralmente encarados como opositores políticos de Roma, sendo que grande parte das obras do período de Augusto apresentavam a vitória do imperador sobre Cleópatra como uma vitória dos romanos sobre os deuses egípcios, embora o culto de Ísis em particular, sobre o qual nos debruçaremos oportunamente, tenha chegado a alcançar um lugar proeminente no seio das religiões de Roma. No entanto, nem todos os cultos “não-romanos” foram estigmatizados. Fora da Itália, o termo *superstitio* também se revelava bastante abrangente. Na Grécia, por exemplo, os mistérios Eleusinos forneciam um exemplo notável do limite negociável entre o que era aceitável e inaceitável em termos romanos. Esses mistérios envolviam ritos noturnos e secretos, mas em vez de condená-los, muitos romanos, incluindo Augusto e outros imperadores, foram iniciados neles. Para além do papel cultural especial desempenhado pela Grécia no império romano, a natureza cívica dos seus cultos, a sua antiguidade e os seus mitos (há muito familiares em Roma) garantiram-lhe uma posição prestigiada pelo menos até ao século IV d.C, sendo que os romanos concediam, inclusivamente, privilégios legais a santuários específicos na Grécia. Tal não significa, contudo, que a religião grega estivesse isenta, por completo, da crítica romana. Houve, por exemplo, uma tentativa empreendida pelos romanos de controlar alguns abusos por parte dos santuários gregos, nomeadamente no que concerne ao chamado “direito de asilo”, que garantia um lugar seguro a qualquer um que aí decidisse refugiar-se, pois as autoridades romanas temiam o abuso alargado desse privilégio. Este facto, entre outros, pode levar-nos a questionar até que ponto as categorias de religião própria ou imprópria empregues pelas elites das cidades gregas sob o império se identificavam com as categorias romanas. Existiam, no entanto, certamente, algumas temáticas nas obras gregas que pareciam assemelhar-se bastante às preocupações demonstradas pelos romanos.

A título de exemplo, podemos destacar a postura assumida pelas cidades gregas em relação aos magos que, à semelhança do que acontecia em Roma, eram rejeitados. Com efeito, no contexto multicultural do império romano, nenhuma barreira acentuada entre o pensamento ou sistema cultural dos gregos e dos romanos podia ser mantida. Na verdade, grande parte da elite dominava tanto a língua grega como o latim e os limites em relação ao que era lícito ou ilícito, no contexto religioso, estavam sempre abertos à renegociação. Ainda no contexto da temática da *superstitio*, a posição assumida por parte dos romanos em relação ao cristianismo manteve-se, durante séculos, negativa.

Podemos citar a este respeito a postura de Plínio, o Jovem, que, no âmbito de uma investigação que levou a curso acerca do cristianismo concluiu que este era “a degenerate superstitio carried to extravagant lengths.”¹²⁴ No decorrer da sua investigação, Plínio esperava encontrar, por parte dos cristãos, alguns comportamentos imorais que normalmente consistiam numa das características das *superstitio*. No entanto, e apesar de nenhuma ação imoral ter sido observada, o cristianismo continuou a ser classificado de acordo com essa nomenclatura e não como *religio*. Com efeito, naquela época os cristãos eram acusados de realizar atos, tais como encontros noturnos onde se praticava magia, rituais de canibalismo e de incesto, sendo que se depreende que esses rumores tenham tido origem no conhecimento deturpado das práticas cristãs por parte dos seus acusadores. Alguns críticos chegaram inclusivamente a alegar que, dado que o cristianismo havia abandonado as tradições do Judaísmo, tinha perdido toda a legitimidade ancestral e autoridade que lhe podiam ter sido conferidas pela manutenção dessas tradições. Todas as acusações anteriormente expostas estimularam, sem dúvida, a desconfiança dos romanos em relação à lealdade dos cristãos para com Roma, cristãos esses que geralmente evitavam o serviço militar, os cargos cívicos e recusavam a realização de sacrifícios pelo bem-estar do imperador. Em meados do século III d.C., porém, as antigas acusações de canibalismo e de incesto foram geralmente ignoradas. Os gregos continuaram a acusar os cristãos por não terem deuses, mas o cristianismo era naquele momento demasiado visível e distinto para ser apresentado em conjunto com as outras *superstitio*.

Os próprios cristãos rejeitaram as acusações que lhes eram feitas, tendo-se defendido através das suas obras literárias, pelo que é na literatura cristã que se pode ter acesso às ofensas mais comuns que lhes eram dirigidas na época. Nesta mesma altura, a fronteira entre cristianismo e magia era uma área particularmente sensível. Existiu, então, a necessidade de ser estabelecida uma distinção clara entre magia e milagre e de rejeitar qualquer noção acerca de Jesus como “mago”, o que constituiu um tema importante na obra de Orígenes ao defender o cristianismo perante as acusações do pagão Celso. Assim, no século III d.C., a refutação cristã das heresias incluía uma secção acerca de magos, em que se evidenciava a magia como uma prática herética. Para além disso, foi elaborado um conjunto de regras oficiais, provavelmente referentes à igreja em Roma, que proibiam os magos de serem aceites como membros da igreja. No início do século III d.C., porém, foi

¹²⁴ Ver (Beard, North e Price 1998, 225) sobre Plínio, o Jovem

a vez de os cristãos marcarem a sua posição no que aos termos *religio* e *superstitio* dizia respeito. Deste modo, alegavam que o cristianismo era “«the true *religio* of the true God»; it was paganism that were mere *superstitio*.”¹²⁵ Através desta declaração, podemos depreender não só que os cristãos alteraram o significado original que o termo *religio* possuía para os romanos, como ainda reverteram os termos já existentes, aplicando o de *superstitio* em relação aos seus opositores.

O culto estrangeiro que parece ter sido revestido de maior importância no seio do Império Romano, e que na verdade nos importa abordar em maior detalhe no contexto do presente estudo, foi o culto da deusa egípcia Ísis, do qual trataremos em seguida. Antes disso, debruçar-nos-emos, porém, primeiramente sobre as relações estabelecidas entre Roma e o Egito, abordaremos a postura manifestada por parte de alguns imperadores a respeito do país do Nilo, enquanto província imperial, e observaremos alguns aspetos importantes decorrentes da relação entre a capital do Império e essa província.

4.1. O Egito romano

Após as guerras púnicas e a consolidação da sua posição política no Mediterrâneo Ocidental, Roma voltou a sua atenção para os reinos do Oriente, onde ainda reinavam as dinastias helenísticas sucessoras de Alexandre, o Grande.

Assim, os romanos chegaram ao Egito numa época em que se assistiram às guerras civis protagonizadas por César e Pompeio. O primeiro era um oficial romano que iniciou a sua carreira política no ano de 81 a.C., mas foi devido à guerra civil, e à consequente derrota e perseguição de Pompeio, depois do insucesso do primeiro triunvirato, que se dirigiu para o Egito. Pompeio, após a sua derrota, havia procurado, juntamente com a sua família e partidários, asilo político na corte de Ptolemeu XIII, que considerava seu aliado. No entanto, Ptolemeu XIII, temendo desagradar a César, tomou a decisão, conjuntamente com os seus conselheiros, de mandar executar Pompeio, sendo que as fontes históricas indicam que terá sido apresentada a César, por ocasião da sua entrada em Alexandria na companhia da VI legião, a cabeça do seu adversário político como presente de boas-vindas. Após a morte de Pompeio, César invadiu o Egito dos Ptolemeus, instalou-se no palácio real e assumiu-se como o governante do país, sendo que a sua aproximação a

¹²⁵ Ver (Tertuliano 2001)

Cleópatra terá contribuído para o reconhecimento da sua soberania. Júlio César anexou o Chipre aos territórios romanos e assumiu o Egito como um protetorado romano e um reino politicamente dependente de Roma. Com efeito, pensa-se que terá sido nessa altura que proferiu a célebre expressão “*ueni, uidi, uici*”. No entanto, foi a relação que estabeleceu com Cleópatra que perdurou como uma das maiores recordações para a posteridade e que, a determinada altura, se crê que ultrapassou o mero relacionamento político-diplomático. Alegadamente, terá existido um romance entre ambos, que não terá afetado, no entanto, a política de César em relação ao Egito, que desejava anexar a Roma, submetendo os seus soberanos ao seu controlo. Deste modo, embora a tradição atribua a paternidade do primeiro filho de Cleópatra a César, permanecem algumas dúvidas acerca dessa declaração, que se justificam pelas suas ambições políticas. César deixou o Egito no ano de 46 a.C. e ordenou a Cleópatra que se juntasse a ele em Roma algum tempo depois, não se sabe ao certo se na qualidade de amante ou de refém-prisioneira.

Depois da morte de César, Marco António parece ter desempenhado um papel semelhante, contudo apresentando algumas diferenças no que concerne aos objetivos que desejava alcançar. Assim, enquanto César pretendia anexar um reino, Marco António, aliando-se a Cleópatra, desejava fazer do Egito o centro de um Império. Contextualizando os acontecimentos, após a morte de César, Marco António conduziu o povo romano a apoiar os cesaristas e a condenar os republicanos. Assumindo a liderança da *factio*, enfrentou a oposição de Octávio, herdeiro de César, que se declarou seu inimigo, o que conduziu ao despoletar de uma nova guerra civil em Roma. Durante o período de tréguas que se sucedeu posteriormente, foi criado o segundo triunvirato entre Octávio, Lépido e Marco António, que procederam à repartição do mundo romano entre si. Foi, deste modo, que Marco António ficou responsável pelo Oriente, circunstância que o aproximou do Egito e, conseqüentemente, da rainha Cleópatra VII Filopator que anteriormente estivera envolvida numa relação com César. Entretanto, numa tentativa de apaziguar a inimizade entre si e Marco António e empreendendo uma manobra política, Octávio casou o seu inimigo com a sua irmã Octávia no ano de 40 a.C. Contudo o referido casamento não alterou a proximidade de Marco António com o Egito e com a rainha Cleópatra, pelo que a intenção política de Octávio ficou, deste modo, comprometida. Com efeito, Marco António desenvolveu um relacionamento com Cleópatra, que parecia beneficiá-los a ambos. Na verdade, “o tribuno tinha à sua disposição as riquezas do Egito, para alcançar o seu objetivo de oposição a Octávio e de domínio de todo o Oriente; por seu lado, Cleópatra confirmava-se como rainha do Egito lágida e entrevia a possibilidade de criar

uma potência a Oriente, com sede em Alexandria, capaz de rivalizar com Roma.”¹²⁶ No ano de 36 a.C., após a morte de Lépido, a inimizade entre Marco Antônio e Octávio acentuou-se ainda mais e, no Oriente, Marco Antônio desenvolvia uma política totalitarista e teocrática, no contexto da qual agia como um déspota, atribuindo territórios a Cleópatra e aos seus filhos. No ano de 33 a.C., as relações entre Marco Antônio e Octávio estavam totalmente cortadas e o primeiro repudiou Octávia, o que legitimou a decisão do seu inimigo em declarar-lhe guerra. No entanto, a guerra foi declarada a Cleópatra, sendo essa declaração precedida por uma campanha empreendida por Octávio contra ela em Roma. Nessa campanha, representava-a como uma inimiga comum de todos os romanos, cujo desejo era tornar Alexandria a capital do mundo em detrimento de Roma, apresentando, por outro lado, Octávio como um indivíduo fraco, que estaria sujeito às vontades da rainha.

No ano de 31 a.C., assistiu-se a um confronto entre as forças de Marco Antônio e de Cleópatra e as de Octávio e Agripa, em Áccio, na Grécia, sendo que o último se sagrou vencedor e os dois primeiros acabaram por cometer suicídio em consequência da derrota sofrida. Foi então que Octávio entrou no Egito, acompanhado por três legiões que lá permaneceram e reclamou a soberania romana sobre o território, numa altura em que o país do Nilo já não era simplesmente um protetorado como tinha sido até essa altura. A partir do reinado de Octávio em diante, o Egito passou a ser reconhecido como uma província de Roma, mantendo-se dessa forma até ao ano de 640 d.C., por ocasião da conquista árabe. O Egito era, contudo, uma província romana com um estatuto particular, uma vez que, ao contrário das outras que eram governadas por um procônsul ou por um legado do imperador, passou a ser governada por um prefeito de origem equestre. Augusto proibiu, efetivamente, a visita de qualquer senador ou cônsul ao Egito sem a sua autorização, pelo que muitos autores consideraram esta província romana como propriedade da casa imperial, o que não corresponde, todavia, à realidade. Na verdade, Augusto conhecia o valor daquele território, motivo pelo qual temia a tentação que o mesmo poderia exercer sobre um governador rico e ambicioso. O Egito, a partir do momento em que se tornou uma província romana, constituiu indubitavelmente uma mais-valia para Roma. Em primeiro lugar, era de lá que provinham os cereais que eram depois enviados para Alexandria, dali para Óstia e desta para a capital, sendo que só as searas do Nilo contribuíam com um terço das necessidades totais de trigo de Roma. Para

¹²⁶ Ver RODRIGUES, 2001, p. 540.

além dos cereais, o papiro do Egito constituía outra fonte de riqueza quase inesgotável. Por fim, ao nível do comércio, o Egito deu a Roma a oportunidade de estabelecer contactos com o Oriente, designadamente com o vale do Indo. O Egito contribuiu indubitavelmente para o tesouro romano mais do que qualquer outra província ao mesmo tempo que era, demograficamente, um dos territórios mais povoados do Império. Ao nível administrativo, Roma aproveitou as instituições lágidas, renovou-as e adaptou-as num momento posterior. Assim, “Apesar da resistência inicial de Augusto, associou-se o culto do faraó-rei ao imperador, atribuindo-lhe a titulatura faraónica. Mas nem por isso o culto imperial foi eficaz no território.”¹²⁷ De um modo geral, enquanto conquistador, Augusto manifestou alguma benevolência para com o Egito. Assim, “Assumiu a maioria das instituições ptolemaicas, adaptando-as e ajustando-as à administração romana, ou modernizando-as quando as considerou inoperacionais ou obsoletas. Substituiu os funcionários gregos que ocupavam lugares políticos significativos por funcionários romanos; manteve as disposições que afastavam os egípcios autóctones de lugares políticos; fez do latim a língua oficial, apesar de o grego se manter como língua de uso quotidiano; e dirigiu a burocracia romana fundamentalmente para a eficácia da exploração cerealífera do país.”¹²⁸ Após a morte de Augusto, este último foi declarado deus, pelo que foi decretada a obrigatoriedade de lhe prestar adoração, na qualidade de divindade do Estado, não só em Roma, mas igualmente por toda a Itália e restantes províncias. No Egito, embora o culto a Augusto possa ser atestado nalguns locais, de entre os quais podemos citar Alexandria, Ermant, Bigah, entre outros, não foi dos mais significativos.

Em relação a Tibério, pode dizer-se que não existiu por parte deste imperador um grande envolvimento com a província do Egito. No ano de 32 d.C., nomeou Aulo Avílio Flaco como governador dessa província, sendo que este último, ao chegar a Alexandria, empreendeu diversas reformas, que lhe valeram os louvores de Fílon, mas também diversas reações negativas por parte dos Alexandrinos mais convictos. Inscrições respeitantes ao reinado de Tibério podem ser encontradas no colosso de Mémnon e o nome de Lúcio Élio Sejano, prefeito do pretório (comandante da guarda pretoriana) encontra-se registado num papiro de Oxirinco. Um dos retratos do imperador proveio de Alexandria e podem encontrar-se diversos monumentos e inscrições, por todo o Egito,

¹²⁷ Ver RODRIGUES, 2001, p. 309.

¹²⁸ Ver RODRIGUES, 2001, p. 127.

que lembram Tibério. Durante o seu reinado, o templo de Hator, situado em Dendera, foi restaurado, tendo sido mantida, de modo significativo, a tradição arquitetônica egípcia. Por outro lado, “em Roma, o *Iseum Campense*, templo de Ísis situado no Campo de Marte, foi destruído e as suas estátuas, representando as divindades egípcias, lançadas ao Tibre, o que é sintoma dos atritos entre os adeptos dos cultos orientais e os seus opositores na capital durante o século I.”¹²⁹

Calígula foi um imperador que, segundo se crê, possuiu desde cedo um grande fascínio pelo Egito. No ano de 18/19 d.C., acompanhou os pais, ainda em criança e com as suas irmãs, numa viagem diplomática ao Egito. Nessa ocasião, Germânico ter-se-á deslocado a Tebas, onde lhe traduziram algumas inscrições que celebravam conquistas realizadas por antigos faraós, designadamente por Ramsés II, sendo que possivelmente Calígula o terá acompanhado, bem como Querémon, um sacerdote egípcio que se encarregou por muito tempo das crianças imperiais. Pondera-se, desta forma, que “Calígula teria assim, quer com a experiência da visita *in loco*, quer com os ensinamentos de Querémon, assimilado grande parte da cultura, em especial a religiosa, daquela civilização.”¹³⁰ Há quem afirme, a este respeito, que, por um lado, o caráter autocrático do principado, que se acentuou sob o reinado de Calígula, se poderá justificar pelo espírito faraônico do qual tomou conhecimento desde criança; por outro lado, associa-se o episódio da sua paixão incestuosa por Drusila, a sua irmã mais nova, a uma evocação da cultura faraônica, isto é, “o faraó que desposa a própria irmã, tornando-se esta a primeira rainha do Egito.”¹³¹ Na verdade, a irmã de Calígula, após a sua morte no ano de 38 d.C., passou a ser tratada como *diua* e teve direito não só a uma estátua na cúria, mas também a um colégio sacerdotal e a um templo em sua honra. Esta divinização de Drusila constituiu um ato sem precedentes, possivelmente de inspiração egípcia, tendo sido encarada por alguns dos contemporâneos de Calígula como um abuso de poder, uma *impietas*. No entanto, “Com esse comportamento coaduna-se o facto de o imperador ter erguido o templo de *Isis Campanis* no Campo de Marte, no ano de 38 d.C. e ter inscrito as *Isia*, festas em honra da deusa, no calendário litúrgico romano.”¹³²

A relação do imperador Cláudio com o Egito não foi muito ativa. Sabe-se, no entanto, que num momento de crise, relacionado com a falta de cereais em Roma, relatado por Dião

¹²⁹ Ver RODRIGUES, 2001, p. 823.

¹³⁰ Ver RODRIGUES, 2001, p. 168.

¹³¹ Ver *idem*.

¹³² Ver *idem*.

Cássio, o imperador terá recorrido à ajuda daquela província, tendo-se procedido à construção do porto de Óstia, destinado a facilitar o abastecimento de Roma com o trigo que provinha do Egito. Embora o Egito tivesse tido importância para Roma durante o reinado de Cláudio, pelos motivos enunciados anteriormente, o imperador não levou a cabo um investimento significativo, ao nível de infraestruturas, nessa província. Contudo, os Alexandrinos ergueram-lhe uma estátua, no ano de 41, que representava a *Pax Augusta Claudiana*. Por outro lado, o imperador manifestou uma atitude de tolerância em relação ao Oriente, que ficou comprovada pelo comportamento que assumiu no que concernia aos cultos egípcios em Roma. Na verdade, durante o reinado de Caio, um imperador considerado filo-egípcio, tanto as tradições como a religião egípcias tinham gozado de bastante popularidade na cidade, sendo que os cultos de Ísis, Serápis e Osíris, entre outros, se tinham difundido, com alguma expressão, entre uma população bastante heterogênea, ao contrário do que se verificara durante os reinados de Augusto e de Tibério. Assim, Cláudio foi tolerante para com a realização destes cultos egípcios na cidade de Roma, na medida em que algumas das inscrições epigráficas mais importantes, que comprovam o sucesso dos deuses egípcios entre a população de Roma, datam do seu reino. Com efeito, a *Mensa Isiaca*, ou seja “A Mesa de Ísis”, um relevo que se diz ter sido obra de um grego de influência egípcia chamado Neilos, parece ser datado da época do reinado de Cláudio. Outra evidência da presença da religião de Ísis durante o reinado desse imperador consiste no facto de existirem, na literatura de Lucano, nomeadamente na obra *Farsália*, referências que apontam para tal, designadamente a citação “we have received your Isis into Roman temples.”¹³³ Para além disso, uma parte dos servos e dos libertos por Cláudio apresentavam nomes teóforos de inspiração egípcia, tais como “Arphocras, Arpocratianus, Isias, Isidorus and Serapion.”¹³⁴ e um homem liberto que possuía uma ligação ao cônsul Marcus Acilius Aviola ofereceu uma consagração à *Isis Invicta* juntamente com Cláudio, no ano de 51 d.C. Na origem dessa tolerância por parte do imperador Cláudio pode estar o facto de “a Ísis que os Romanos conheceram estar já um pouco distanciada do seu ambiente egípcio original e o filtro helenístico por que passou a ter identificado com a Deméter dos Gregos e a Ceres dos Romanos.”¹³⁵

No que concerne ao imperador Nero, podemos observar que a sua relação com o Egito foi bastante significativa. Suetónio chegou inclusivamente a associar o nascimento desse

¹³³ Ver (Lucano 1989, 831)

¹³⁴ Ver (Donalson 2003, 153)

¹³⁵ Ver RODRIGUES, 2001, p. 206.

imperador ao país do Nilo, afirmando que o facto de ter nascido no preciso momento em que nascia o Sol seria o indicador de que estaria destinado a reinar sobre o Egito e sobre o Império. Acerca dessa referência por parte de Suetónio, que poderá não ter sido efetuada de modo inocente, podemos esclarecer que “corresponde a um presságio, reminiscência de um ritual egípcio, segundo o qual o faraó se unia ao disco solar, revelando assim o envolvimento da vida deste imperador com tradições de origem egípcia.”¹³⁶ Na verdade, a influência egípcia sobre Nero terá sido exercida desde cedo. Com efeito, um dos seus precetores foi Querémon, um egípcio convertido ao estoicismo e habituado aos círculos alexandrinos, que Agripina e o seu irmão Caio Calígula enviaram para a corte. Este precetor era ainda amigo de Séneca, que viria igualmente a tornar-se o outro grande professor de Nero. Querémon foi diretor do Museu de Alexandria e autor de uma história do seu país, tendo redigido igualmente obras sobre hieróglifos e sacerdotes egípcios. Fez ainda parte da embaixada egípcia que no ano de 41 d.C. viera de Alexandria a Roma. Pensa-se, deste modo, que terá sido ele, enquanto profundo conhecedor da cultura egípcia, a iniciar Nero nos princípios do despotismo teocrático, do qual o Egito havia constituído um modelo. O comportamento de Nero e as suas características pareciam corresponder, de facto, aos ideais que os Egípcios do primeiro século possuíam acerca do perfil de um governante. Assim, documentos encontrados em Mênfis, por exemplo, atestam que os Egípcios saudaram o novo imperador como costumavam saudar o faraó. Esses documentos evidenciam ainda que a chegada do novo príncipe representava uma esperança universal de renovação, tendo sido atribuídos a Nero diversos títulos, de entre os quais se destacam “fonte de todos os bens”, “bom génio do universo” (*agathos daimon tes oikoumenes*), “salvador e benfeitor da humanidade”. Todos esses títulos foram possivelmente inspirados no título que tradicionalmente era atribuído ao faraó desde a I Dinastia: o “deus perfeito” ou “deus bom” (*netjer nefer*). No Egito, Nero foi representado como o novo Hórus e procedeu-se à celebração tanto da pessoa do imperador como do seu *ka*, tendo-se reconhecido o mesmo como um representante dos deuses. Contudo, foi recusada a sua divinização total. O próprio Nero terá escrito uma carta, na qual agradecia o cerimonial oferecido em sua honra, recusando, todavia, templos e santuários erguidos em seu nome. Os Egípcios helenizados viam em Nero a continuidade dos monarcas lágidas, cujo modelo político havia sido o do faraó. Por seu turno, Nero, ao longo de todo

¹³⁶ Ver RODRIGUES, 2001, p. 613.

o seu reinado, perseguia para si o ideal de *basileus* helenístico, assente na *arete* grega e na *uirtus* latina, que se havia manifestado de modo notável entre os Ptolemeus. Deste modo, “Nero atribuía um lugar muito particular à política egípcia e ao Egito, considerado a terra da teologia solar e centro do mundo. Esta atração de Nero manifesta-se nas relações mantidas entre a corte e o Museu e na situação privilegiada que homens como Querémon e Balbilo, ambos de origem egípcia, gozam junto do imperador, bem como no «perfume egípcio» que as festas da Roma neroniana exalam, de modo que esta egiptofilia chega a criar rumores de que o imperador pretende deslocar a capital do império de Roma para o Egito.”¹³⁷ Foi ainda durante o reinado de Nero que um distrito de Roma foi designado por *Isis et Serapis*. No entanto, Nero nunca visitou o Egito, embora tivesse tido a intenção de lá passar o verão de 64 d.C. Atribui-se o facto de não ter realizado essa viagem à oposição aristocrática que declarava o favorecimento imperial do Oriente ou então ao excessivo ambiente autocrático que a cultura egípcia poderia proporcionar à definição política do *princeps*.

No que respeita ao imperador Vespasiano, sabe-se que no ano de 69 d.C. esteve no Egito, tendo sido em Alexandria que tomou conhecimento da morte de Vitélio, um dos três imperadores em exercício. De acordo com Tácito e Suetónio, durante essa viagem ao Egito, o imperador Vespasiano terá visitado o templo de Serápis. Na verdade, as fontes históricas descrevem-no como um homem muito piedoso em relação aos deuses estrangeiros e conta-se inclusivamente que “na noite do seu triunfo em Roma, após a vitória na Judeia, dirigiu-se juntamente com o seu filho Tito ao templo da deusa egípcia Ísis.”¹³⁸ Efetivamente, algumas fontes atestam que Vespasiano e Tito, havendo fechado com sucesso o cerco em Jerusalém, escolheram realizar uma vigília no *Iseum Campense* na noite anterior à da grande procissão da *Via Sacra* até ao templo de Júpiter Capitolino, sendo que alguns autores, nomeadamente Witt, sugerem que essa vigília poderia ser interpretada como uma aprovação oficial imperial ao culto de Ísis e de Serápis em Roma. Protegidos e patrocinados pela dinastia flaviana, os deuses de Alexandria não podiam, contudo, tomar o lugar do tradicional panteão romano. No entanto, quando Vespasiano emitiu a *sestertii* de bronze com a fachada do *Iseum Campense* em comemoração da vigília anterior ao triunfo parece ter ficado patente que o imperador poderia impor as suas ideias religiosas no Senado neste período. De facto, devido ao sincretismo pagão tão bem

¹³⁷ Ver RODRIGUES, 2001, p. 614.

¹³⁸ Ver RODRIGUES, 2001, p. 864.

estabelecido nesta época, os deuses de Alexandria já apareciam numa infinidade de contextos em conjunto com as divindades greco-romanas. Assim, estruturas como o *Iseum*, e mais tarde, um *Serapeum* estabelecido por Caracala no Monte Aventino, comprovam o sucesso de Ísis e do seu consorte em Roma.

No que diz respeito ao imperador Vespasiano, a História retrata-o como um dos imperadores mais sanguinários que perseguiram os cristãos. No entanto, “favoreceu os cultos estrangeiros em Roma, nomeadamente os egípcios: reconstruiu os templos de Ísis (de onde proveio o obelisco posteriormente colocado na Praça Navona) e de Serápis no campo de Marte e mandou erigir o Iseum em Benevento.”¹³⁹ Por outro lado, o seu comandante da guarda pretoriana, Crispino, era egípcio e o testemunho da obra deste imperador no Egito pode ser encontrado em diversos edifícios e locais.

Relativamente ao imperador Tito, podemos afirmar que o seu reinado foi demasiado curto para poder afetar de um modo considerável o percurso histórico do Egito. Não obstante, “No momento em que ascendeu ao trono imperial, Tito adotou o nome de Hórus (Khun Nefer-benermerut), o que significa que tinha conhecimento suficiente da cultura política do Egito faraónico para o fazer e assumir, dadas as conotações monárquicas que implicava.”¹⁴⁰ Foi a participação de Tito nos ritos do touro Ápis, por ocasião da consagração do touro em Mênfis, que lhe concedeu a reputação de um imperador que apoiava os cultos de Ísis e de Serápis. No entanto, ao participar na vigília ocorrida no *Iseum Campense* com o seu pai, como um dos conquistadores da Judeia, reforçou ainda mais a sua imagem de um imperador romano que possuía, efetivamente, uma predileção pelos cultos egípcios. Mais tarde, ainda no reinado de Tito, o *Iseum Campense* incendiou-se. Foi então deixada ao imperador Domiciano a responsabilidade de reconstruir o templo e de aumentar o seu esplendor.

A respeito do imperador Domiciano, sabe-se que, ao escapar do exército de Vitélio no ano de 69 d.C., ter-se-á vestido como um sacerdote de Ísis. De acordo com Tácito e com Suetónio, no momento da fuga Domiciano estaria no templo de Ísis no Capitolino, explicando-se deste modo o facto de ter fugido envergando uma veste típica de um sacerdote de Ísis. Ao mesmo tempo, as fontes confirmam que existia um templo de Ísis no Capitolino em 69 d.C., datando aparentemente, o mais tardar, do reinado de Nero. Na verdade, Domiciano é recordado por ter mantido uma imagem de Ísis entre os seus deuses

¹³⁹ Ver RODRIGUES, 2001, p. 284.

¹⁴⁰ Ver RODRIGUES, 2001, p. 826.

pessoais na capela imperial (*lararium*) no Monte Palatino. Para além disso, encomendou cópias de estátuas egípcias para a sua moradia no Monte Circeo na Baía d'Argento, sendo que ele próprio foi representado como um faraó no templo construído em Benevento. Domiciano parece ter cumprido de modo consciente as suas obrigações para com Ísis, que se ficaram a dever ao sucesso da sua fuga do exército de Vitélio, ocorrida durante a ascensão do seu pai ao poder. No contexto da Roma do primeiro século, quando uma inscrição podia relatar interesses votivos específicos, sabe-se que o sincretismo pagão dava lugar à gratidão, intenções específicas, comemorações, entre outros. Deste modo, “The fact that Domitian paid homage to Egyptian gods and their cultic images in a variety of contexts is enough to assure us that his debt to Isis, as it would have been perceived in that period, was not forgotten.”¹⁴¹ Um dos projetos de construção do reino de Domiciano foi a reconstrução do *Iseum Campense*, que se havia incendiado no reinado de Tito e que pode ser encarado como um meio do imperador homenagear Ísis e demonstrar o seu agradecimento para com a deusa por ter conseguido fugir quando se encontrava vestido como um dos seus sacerdotes. Domiciano tornou, então, o *Iseum Campense* num dos mais bonitos templos de Roma, sendo que a partir do seu reinado o culto de Ísis parecia receber um favor especial. Para além da restauração do *Iseum*, Domiciano perpetuou o ideal, defendido pelo seu pai e pelo seu irmão, de que a vitória sobre os judeus tinha sido concedida pelos deuses de Alexandria. No ano de 82 d.C., Domiciano empreendeu a restauração do *Iseum* do Campo de Marte e num local próximo erigiu o Arco para Ísis (*Arcus ad Isis*). Uma vez que este foi decorado com relevos que simbolizam a conquista da Judeia, poderá ser visto como um monumento da vitória de Domiciano que corresponde intimamente ao Arco de Tito erigido na *Via Sacra*. No arco erigido por Domiciano a Ísis, encontra-se uma estátua da Minerva vitoriosa, pelo que devemos ter em mente que o imperador identificava as suas divindades uma com a outra. Domiciano continuou igualmente a tradição dos imperadores romanos no que se refere à edificação de obeliscos. Uma inscrição presente num desses monumentos referia-se a Domiciano como “Amigo de Ísis”. Tem sido há muito sugerido que o culto de Serápis terá sido renovado em Alexandria pela política deliberada dos imperadores flavianos. Foi inclusivamente alegado que o culto de Serápis se encontrava em declínio quando as ações de Vespasiano, em conjunto com as de Tiberius Alexander, o revivificaram, o que, na realidade, é difícil de determinar. O que parece certo, porém, é que “The Flavians began

¹⁴¹ Ver (Donalson 2003, 160)

with the consultation of the Egyptian oracles and continued at Rome to enhance and increase the Egyptian cults' status – until the assassination of Domitian in 96 C.E.”¹⁴²

Por volta do século II d.C., magistrados do Império Romano erigiam monumentos dedicados a Ísis¹⁴³, o que aponta para o aumento do prestígio do seu culto. Para além disso, pode dizer-se que a maioria dos imperadores que sucederam a Calígula apoiaram esse culto, embora esse apoio nem sempre tivesse sido consistente. Essa falta de consistência ficou a dever-se não a líderes inconstantes ou irreligiosos, mas antes às próprias características dos cultos pagãos, nomeadamente a sua fluidez, sincretismo e liberdade de associação em múltiplos cultos. Na verdade, o chefe de estado possuía a função de controlar e apoiar uma diversidade de cultos aprovados. Deste modo, tanto esse líder como as elites da sociedade eram livres para se envolverem mais ou menos num ou em mais do que um desses cultos. Com efeito, “Continuity of Isiacism and related Egyptianizing influences may be seen in a succession of librarians, palace secretaries, who were involved with successive emperors.”¹⁴⁴ Podemos citar a este respeito os exemplos de Querémon, um autor de origem egípcia, mas também bibliotecário do *Serapeum* de Alexandria, que serviu como secretário do palácio e bibliotecário durante o reinado de Nero; Dioniso, que serviu nas mesmas funções sob o reinado de Trajano e Julius Vestinus, outro sábio da cultura de Alexandria, que exerceu as funções anteriormente descritas durante o reinado de Adriano.

Sob o domínio de Nerva, sucessor de Domiciano, o apoio tradicional para o culto de Ísis no Egito continuou como uma política de rotina. Procedeu-se, deste modo, à construção de um templo em Hiu (chamada de *Diospolis* pelos romanos) e em Bat, onde uma divindade foi identificada com Hator (sendo esta identificada com Ísis). Posteriormente, iniciou-se a construção de um templo durante o breve reinado de Nerva (96-98 d.C.) que deveria ser concluído sob Adriano.

No que toca ao imperador Trajano, no Egito a sua memória reflete-se nas construções e inscrições que lhe foram dedicadas. Existe ainda o registo de algumas medidas políticas inovadoras que tiveram lugar no Egito durante o reinado de Trajano, sendo que uma delas corresponde ao recrutamento de soldados egípcios para a formação de uma legião agregada ao país, que viria a ser utilizada nas campanhas da Pártia. Durante o seu reinado (114-115 d.C.) irrompeu também uma contenda entre gregos e judeus por todo o

¹⁴² Ver *idem*. p.157

¹⁴³ Ver (Malaise 1972, 94).

¹⁴⁴ Ver (Donalson 2003, 167).

Mediterrâneo Oriental, e de modo particular no Egito, na qual Trajano se viu obrigado a intervir. O nome de Trajano está associado aos templos de Asclépio e Hígia, em Ptolemais; ao de Serápis em Lucsor e ao de Ísis em Mios Hormos. Algumas intervenções arquitetónicas na templária egípcia, como as dos templos de Elefantina e de Fila, foram igualmente da responsabilidade de Trajano, que as ordenou. Foram encontradas em Akhmim, no templo de Deir el-Cheluit, e em Alexandria cartelas com o seu nome e a sua esposa, a imperatriz Plotina, foi associada a Hator como Nova Afrodite, em Dendera.

Em relação ao imperador Adriano, a História regista que se deslocou a Alexandria no verão do ano de 130 d.C., tendo abandonado o Egito no inverno do ano de 131 d.C. Durante o tempo em que lá permaneceu, subiu o Nilo de barco, caçou nos desertos da Líbia e visitou Tebas. Nessa altura, faleceu Antínoo, o seu favorito, o que originou a fundação da cidade de Antínoo (na região de Hermópolis) a 30 de outubro de 130 d.C. A morte de Antínoo no rio Nilo tem sido interpretada por alguns autores como um ato voluntário motivado pelo facto de o culto imperial nunca ter sido bem aceite no Egito, pelo que se levanta a seguinte questão: “Ter-se-á assim conseguido uma ponte para um culto associado à família imperial?”¹⁴⁵. Alguns autores chegaram a mencionar a possibilidade da ocorrência de um sacrifício voluntário, por parte do jovem morto, pelo Império. Antínoo foi ainda associado a Osíris, a Hermes-Tot e a Dioniso, sendo que o seu culto foi espalhado por todo o Mediterrâneo. Deste modo, “A cidade de Antínoo transformou-se no centro religioso do culto, celebrando-se aí os grandes jogos em honra do novo deus, os Antinoeia, os mais importantes do Egito e aos quais acorria um grande número de peregrinos.”¹⁴⁶ O imperador Adriano ficou igualmente ligado a algumas obras importantes que se realizaram no Egito, como por exemplo a Via Adriana, que efetuava a ligação da cidade de Antínoo a Berenice e constatou-se que “The evidence for Egyptian – and Isiac – influence, important for earlier reigns within the palace, continues under Hadrian, from personal names to the writing of hymns.”¹⁴⁷

No que se refere ao imperador Antonino Pio, a sua relação com o Egito parece não ter sido muito significativa. As únicas referências relevantes parecem ter sido o facto de ter dominado, no ano de 153 d.C., no país do Nilo, uma rebelião empreendida por parte de um conjunto de indivíduos que desejavam fugir ao trabalho compulsivo e aos impostos devidos a Roma e também o facto de, durante o seu reinado, se ter procedido à edificação

¹⁴⁵ Ver RODRIGUES, 2001, p. 31.

¹⁴⁶ Ver *idem*.

¹⁴⁷ Ver (Donalson 2003, 170)

de algumas construções importantes no Egito, nomeadamente o templo de Medamud, junto de Tebas, e o templo do lago Méris (Birkat Karum), no Faium. Ao que parece, “alguns dos últimos edifícios sagrados a serem construídos no Egito sob governantes estrangeiros foram-lhe dedicados e à sua esposa, a imperatriz Faustina.”¹⁴⁸ No entanto, as moedas cunhadas durante o seu reinado, à semelhança do que havia ocorrido no reinado de Adriano, representavam a *Isis Pelagia*. Outra moeda do seu reinado representava ainda Ísis sentada em cima do cão Sótis com o sistro na mão. Por outro lado, os servos da casa imperial continuavam a usar nomes teóforos egípcios.

No reinado de Lúcio Vero, co-imperador com Marco Aurélio (de 161 d.C. a 169 d.C.), moedas com o modelo da *Isis Pelagia* continuaram a aparecer. Moedas do mesmo tipo continuaram a ser cunhadas sob Marco Aurélio, sendo que a sua esposa, Faustina, a Jovem, também apareceu representada em moedas, no reverso das quais se encontrava a *Isis Pelagia*. As moedas de Faustina, a Jovem, referiam-se primeiramente à festividade de *Navigium Isis*. Neste contexto, importa referir que “Faustina herself is portrayed as Isis in a statue now in the Capitoline Museum, Rome.”¹⁴⁹

No que ao imperador Marco Aurélio diz respeito, as fontes documentam que foi durante o seu reinado que sucedeu a única revolta importante ocorrida no Egito contra o regime romano (162-166 d.C.). Para além desta, podemos igualmente mencionar uma outra, que foi desencadeada por vaqueiros, na região do Delta e que se ficou a dever às péssimas condições de vida que possuíam. Um sacerdote chamado Isidoro notabilizou-se como o líder desta revolta, tendo sido posteriormente reconhecido como um herói nacional e o governo romano sentiu, deste modo, a necessidade de intervir nesta questão, sendo que para tal foi nomeado Avídio Cássio que, por seu turno, veio a revoltar-se igualmente, conforme atesta um papiro egípcio datado do ano de 175 d.C., que o trata por imperador. Marco Aurélio conseguiu controlar esta segunda revolta, mediante a execução de alguns dos intervenientes, de entre os quais se destacou Avídio Cássio Meciano, o filho mais velho de Avídio Cássio, que era advogado em Alexandria. Outros foram enviados para o exílio, designadamente o prefeito do Egito e o filho mais novo de Avídio Cássio, Avídio Cássio Heliodoro. Marco Aurélio revelou-se igualmente implacável para com as cidades que haviam apoiado a rebelião, nomeadamente Antioquia e Alexandria. Mais tarde, o imperador visitou estas cidades, com o intuito de se fazer reconhecer como imperador e

¹⁴⁸ Ver RODRIGUES, 2001, p. 79

¹⁴⁹ Ver (Donalson 2003, 176)

de voltar a regulamentar a administração imperial naquelas províncias. Ao mesmo tempo que se desenrolavam os acontecimentos políticos descritos, Marco Aurélio parecia possuir um grande interesse pelo Egito, em especial pela sua religião. Assim, “Os historiadores antigos falam da forma como aceitava e recorria a sacerdotes e mágicos de origem egípcia, chegando a invocar e a prestar culto a divindades como Tot, que identificava com Mercúrio/Hermes, Ísis e Serápis. [...] Chegou também a cunhar moeda com iconografia religiosa egípcia, representando Mercúrio como o seu correspondente egípcio, Tot, e à maneira egípcia.”¹⁵⁰ Para além disso, um procurador dedicou uma epígrafe, para Marco Aurélio e Lúcio Vero, a *Panthea Augusta*. Deste modo, “since the use of Panthea is attested in the Isis aretalogies and otherwise, this «august» or «imperial» all-goddess probably does mean Isis.”¹⁵¹ Por outro lado, quando uma epidemia ocorreu no ano de 169 d.C., outra epígrafe manifestava um agradecimento a Ísis publicamente.

No que respeita ao imperador Cómodo, a História relembra-o de um modo extremamente negativo. Da sua relação com o Egito, sabe-se que, apesar da sua natureza despótica, o país do Nilo o honrou com algumas nomeações epigráficas em Ermant, Esna, Fila, entre outros. Sabe-se igualmente que foi no seu reinado que o culto de Ísis adquiriu uma associação direta com o culto imperial. A este respeito, “Coins portraying both Serapis and Isis are an important part of the evidence.”¹⁵² (pp. 177) Com efeito, a importância das festividades de Ísis no calendário oficial, desde meados do primeiro século d.C., aumentou consideravelmente devido à associação do imperador com ela e também com Serápis. Num período posterior, de Diocleciano a Teodósio (284-395 d.C.), os temas das moedas não só continuaram a anunciar esta associação, mas reforçaram-na ainda mais, através da substituição das imagens de Ísis e de Serápis pela figura do próprio imperador. Na verdade, quando Cómodo tomou para si o título de *Invictus*, estava a identificar-se deliberadamente com Hélio/Apólo/Serápis, com Mitra e com a deusa cujos símbolos carregou em procissão. As moedas cunhadas sob Cómodo incluíam as que representavam a *Isis Pelagia*, particularmente semelhantes às de Faustina, a Jovem. Os *aurei* de ouro, *denarii* de prata, *sestertii* de bronze, *dupondii* e *asses*, todas as moedas representavam Cómodo no anverso e Serápis no reverso. O deus aparecia referido na legenda como *Serapis Conservator Augusti*, ou seja, “Serápis, o preservador do Imperador”. Estas moedas foram produzidas no sexto consulado de Cómodo, no ano 191 d.C. No seu sétimo

¹⁵⁰ Ver RODRIGUES, 2001, p. 541

¹⁵¹ Ver (Malaise 1972, 298)

¹⁵² Ver (Donalson 2003, 177)

consulado, no ano seguinte, todas as representações mostravam Cómodo com a deusa Vitória, que o coroava enquanto Ísis e Serápis apertavam as suas mãos sobre um altar. Cómodo estava identificado na inscrição como *Pontifex Maximus*. Deste modo, “The emperor is here clearly a victor as the devotee of both Isis and Serapis.”¹⁵³ Por outro lado, as legendas das medalhas elaboradas no reinado de Cómodo representavam as orações do estado romano, personificado no imperador e representado por ele, que eram dirigidas aos deuses egípcios. Assim, “Isis and Serapis were by the reign of Commodus universal and representative of the Roman empire. They were no longer «Egyptian» in the proper sense, except in the villages of Egypt where they were still venerated. The ecumenical state now presented its own vota to Isis.”¹⁵⁴ Para além disso, uma vez que os votos públicos tinham sido realizados pelos imperadores desde Augusto, no reinado de Cómodo esses votos foram identificados com a festividade de Ísis chamada *Navigium Isis*.

Por fim, no que toca ao imperador Diocleciano, podemos afirmar que era adepto de um certo conservadorismo romano, razão pela qual se esforçou por expurgar costumes, tradições e religiões que fossem consideradas estranhas à romanidade. Por essa razão, empreendeu uma série de perseguições aos cristãos na Palestina e no Egito, que se iniciaram no ano de 303, sendo que essa época viria a ficar conhecida como “a era dos mártires”. No ano de 296/297 d.C., o imperador controlou ainda uma revolta no Egito, encabeçada por Aquiles, que visava usurpar o poder imperial. Devido a essa revolta, Diocleciano cercou a cidade de Alexandria e no Sul celebrou acordos e estabeleceu controlos fronteiriços, de modo a neutralizar alguns focos de agitação política. Em Fila e Ermant, existem inscrições com o seu nome.

De um modo geral, e sem particularizar neste momento as ações exercidas por determinado imperador, podemos declarar que, no que à administração romana do Egito diz respeito, houve sempre a preocupação de centralizar o controlo fiscal e a produção agrícola, uma vez que esses rendimentos eram essenciais para a economia do Império. No que concerne à organização social, a população dessa província romana estava dividida em três grupos: os romanos (que constituíam uma minoria), os gregos (que poderiam ter a cidadania romana) e os autóctones, que eram, na sua maioria, egípcios. Havia ainda outros grupos consideráveis, de entre os quais se destacavam os judeus. No que se refere ao território urbano, a cidade de Alexandria manteve-se como a capital e era

¹⁵³ Ver (Donalson 2003, 180).

¹⁵⁴ Ver *idem*. p.182

lá que se situavam os principais edifícios administrativos, pelo que permaneceu durante muito tempo como a segunda cidade do Império. Na história do Egito romano registaram-se, no entanto, algumas revoltas, mencionadas anteriormente, que sucederam devido à resistência autóctone ou helenística durante os reinados de diversos imperadores, podendo inclusivamente afirmar-se que a província egípcia nunca foi verdadeiramente romanizada. Assim, “A força da velha cultura egípcia, aliada à helenística, resistiram sempre a Roma e aos Romanos, fazendo-os sentir como estrangeiros em território alheio.”¹⁵⁵

Em resumo, podemos destacar alguns aspetos principais relativos à relação estabelecida entre Roma e o Egito. O primeiro diz respeito ao facto de os contactos estabelecidos entre os romanos e o país do Nilo terem sido relativamente tardios. Na verdade, de entre os povos da Antiguidade, os romanos foram os últimos a conhecer a cultura milenar do Egito e a receber a sua influência. O segundo aspeto consiste no facto de, à semelhança do que ocorrera com os gregos, os romanos terem ficado fascinados com o que descobriram no Egito. Com efeito, “Desde a arquitetura às artes decorativas, das concepções religiosas à qualidade de vida, tudo parece ter provocado um sentimento de agrado no conservador espírito romano a partir dos finais do século I a. C.”¹⁵⁶ O terceiro aspeto relevante corresponde ao facto de que, a partir do momento em que Octávio anexou o Egito como província imperial, começaram a chegar a Roma, provenientes desse país, tanto bens de primeira necessidade como objetos diversos, de entre os quais podemos nomear peças de joalheria, ou até elementos arquitetónicos, tais como colunas e obeliscos, que se destinavam a ser exibidos em triunfos militares ou a adornar as praças públicas da capital imperial. Com efeito, Roma permanece até aos dias de hoje como um dos lugares do mundo mais significativos no que à arqueologia egípcia diz respeito, destacando-se doze obeliscos, que se encontram espalhados por toda a cidade. O quarto aspeto importante é o facto de o apreço manifestado pelos romanos em relação à cultura egípcia ter sido, de certo modo, variável. Deste modo, observaram-se reinados mais conservadores, como o de Augusto, no que toca às tradições e instituições religiosas, mas por outro lado não podemos ignorar a existência de reinados como os de Calígula e de Nero em que se procedeu a uma grande abertura e aceitação da influência egípcia. Um quinto aspeto relevante é o facto de que os romanos acabaram por assimilar na sua vida quotidiana,

¹⁵⁵ Ver RODRIGUES, 2001, p. 309

¹⁵⁶ Ver RODRIGUES, 2001, p. 754

quase de modo impercetível, elementos do Egito: ao nível da moda, o uso dos linhos foi difundido entre as classes sociais mais abastadas ao mesmo tempo que as técnicas e materiais de cosmética egípcios deram lugar à criação de lendas e de tradições, muitas delas em torno de Cleópatra; no que se refere à decoração artística, vários temas pictóricos e arquitetónicos egípcios foram absorvidos pelos romanos. Salientem-se, a título de exemplo, a *Aula Isiaca* do palácio imperial, no Palatino, e os *Horti Sallustiani*, propriedade do imperador desde o reinado de Tibério, que se encontravam decorados com objetos egípcios. A *Villa Adriana* possuía, igualmente, uma secção dedicada ao Oriente da qual constavam monumentos egípcios. Caio César (século I) chegou inclusivamente a mandar fazer o seu túmulo em forma de pirâmide. A influência egípcia mais importante sobre os romanos e que nos importa tratar em particular no âmbito deste estudo foi não só ao nível da política, mas sobretudo da religião. Na verdade, “O carácter teórico e metafísico das crenças egípcias, algumas delas helenizadas e já misturadas com características de magia e superstição que tanto agradaram às mentalidades populares romanas, foram a fórmula do sucesso para algumas das divindades egípcias entre os Romanos, nomeadamente Ápis, Serápis, Osíris e, claro, Ísis.”¹⁵⁷ Ao início, estes cultos egípcios foram proibidos, contudo a primeira referência conhecida à existência de um *collegium* isíaco em Roma data do tempo de Sula (138–88 a.C.). O culto de Ísis, que trataremos oportunamente de modo mais aprofundado, foi largamente praticado não só em Roma, mas por todo o Império Romano e difundiu-se graças aos egípcios que se encontravam imigrados na capital do Império ou noutras cidades. Esse culto difundiu-se igualmente devido aos cidadãos romanos que visitavam o Egito por razões políticas, em trabalho ou por motivo de curiosidade ou de lazer. Ísis assumiu rapidamente características místicas semelhantes às que possuíam alguns cultos greco-romanos, pelo que passou a ser rapidamente identificada com a Deméter dos Gregos e com a Ceres dos Latinos. Assim, “Todos esses fatores contribuíram para que o culto fosse bem aceite entre os Romanos e existem templos a ela dedicados em quase todas as cidades e províncias do Império, de que se destacam Roma, Herculano e Pompeios.”¹⁵⁸ Os santuários egípcios alcançaram, efetivamente, um lugar de destaque na capital do Império, sendo disso exemplo os do Capitólio, do Campo de Marte, do Célio, do Esquilino, do Aventino e do Quirinal. Sabe-se, com efeito, que no século I d.C., apesar da proibição proclamada por

¹⁵⁷ Ver RODRIGUES, 2001, p. 755

¹⁵⁸ Ver RODRIGUES, 2001, p. 755

Júlio César, os devotos de Ísis tinham aumentado de forma considerável na cidade e Juvenal fazia menção dos banhos gelados que tomavam no Tibre. Um sexto e último aspeto diz respeito ao facto de o Egito ter sido apontado pelos romanos como um destino turístico. Foi então visitado frequentemente por romanos anónimos, mas também por personalidades ilustres, de entre as quais se destacaram imperadores e membros da casa imperial. Por fim, era igualmente um indicador de riqueza possuir propriedades junto ao Nilo, sendo que diversas personalidades romanas, nomeadamente Agripina Maior, Séneca, Narciso, entre outros, recebiam de lá rendimentos.

4.2. O culto de Ísis no Império Romano

4.2.1. Características e atributos da deusa

Ísis era a deusa do Antigo Egito que representava o modelo egípcio de esposa e de mãe dedicada. Era retratada como uma mulher bela e elegante, que possuía o signo hieroglífico em forma de trono sobre a sua cabeça ou então o disco solar ladeado de chifres de vaca (motivo pelo qual era identificada com Hator). Ísis era igualmente representada de modo frequente como uma mulher que se encontrava sentada a amamentar o seu filho Hórus. A adoração à deusa Ísis teve lugar desde os tempos mais remotos no Egito e, segundo se crê, a sua influência ter-se-á espalhado desde a região do Delta por todo o país. De acordo com a teologia heliopolitana, Ísis seria filha dos deuses Geb e Nut e casada com o seu irmão Osíris, o rei bom do Egito, e era principalmente no mito osírico, que chegou até nós a partir da obra de Plutarco intitulada *De Iside et Osiride* (século I d.C.), que Íris assumia particular importância. Segundo esse mito, Set, o irmão de Osíris, devido à sua sede de poder, tê-lo-ia assassinado e esquartejado, sendo que as partes do seu corpo teriam sido espalhadas pelo Egito. De acordo com o mesmo mito, Ísis teria recuperado esses pedaços do corpo de Osíris, fazendo com eles a primeira múmia e, por magia, teria trazido o marido de volta à vida, tendo concebido Hórus e assegurado, deste modo, a sucessão ao trono do Egito. Ísis criaria, então, o seu filho sozinha e apoiá-lo-ia igualmente na luta contra o adversário Set. Hórus acabaria por sair vitorioso dessa contenda, sendo que a sua mãe teria inclusivamente usado de artimanhas para obter o apoio do deus Ré. Foi, então, deste modo, que Ísis se tornou a protetora dos jovens e das crianças e também a deusa da magia. Assim, “A deusa era vista como uma encarnação dos aspetos da mulher-modelo: filha, irmã, esposa, mãe, sacerdotisa, mágica, amante, rainha. Foi adorada até ao século

VI d.C., como prova a atividade do seu templo na ilha de Fila, no Sul do Egito, até essa data, adquirindo bastante importância no mundo romano, onde foi vista como uma deusa com poderes mágicos especiais. O seu culto e templos espalharam-se por todo o Império, incluindo a Península Ibérica, e chegou mesmo a suplantar algumas divindades de Roma.”¹⁵⁹

No Egito, Ísis foi considerada a responsável pelas cheias do rio Nilo. Supostamente, a sua estrela *Sirius* aparecia por detrás do sol, a cada ano, enquanto o Nilo começava a subir e a inundar a terra. Além disso, era padroeira e socorrista dos navegadores e embarcações, na qualidade de *Isis Pelagia* (deusa do mar). Era também tida como aquela que curava, entre homens e deuses, pelo que os seus templos eram conhecidos como *sanatoria*. Embora partilhasse esta função de cura com outras deusas, ganhou grande reputação devido às suas curas alegadamente bem-sucedidas. Para a interpretação de sonhos, uma função do templo de grande importância na Antiguidade, possuía sacerdotes e sacerdotisas sempre preparados para esse trabalho.

Baseado na sua maternidade divina, o papel de Ísis enquanto padroeira da fertilidade e do parto era bem conhecido nos círculos gregos e romanos sob o título de *Isis Lochia*. Era igualmente a protetora dos amantes fiéis e dos casais. Com efeito, rainhas ptolemaicas do Egito chegaram a ser deificadas simultaneamente como Ísis e Afrodite, identificando-se com uma deusa que não só protegia o casamento como inspirava os casos amorosos. Isto acontecia, na medida em que Ísis havia sido identificada com Hator, a padroeira egípcia do amor sexual, e com a deusa Afrodite dos gregos. No entanto, Ísis podia ao mesmo tempo ser encontrada como a protetora da castidade da protagonista da obra *Efesiaca* da autoria de Xenofonte de Éfeso, no terceiro século d.C.

Ísis personificava a família como uma instituição sagrada, com a sua “família sagrada” a servir de arquétipo. Tal como o papel de Ísis enquanto mãe podia ser entendido de formas diversas, os outros papéis que desempenhava na sua própria família sagrada recebiam igualmente diferentes tipos de atenção. No período romano, os membros das famílias em Itália e em outros locais honravam-na com inscrições que refletiam as suas funções familiares. Deste modo, “There are husbands and wives who offer inscriptions on behalf of one another. Other dedications represent a father on behalf of the whole family; a husband who has initiated his wife; or children who are dedicated to Isis worship by their

¹⁵⁹ Ver FARIAS, 2001, p. 453.

parents.”¹⁶⁰ Enquanto a deusa representava a perfeição da maternidade, Hórus, por outro lado, era igualmente um modelo para os filhos. Com efeito, ele era o pilar da sua mãe, bem como o salvador do seu pai. A família da deusa era, deste modo, um modelo para as famílias humanas e assim, “The devotion of each member of the divine family was seen because a reciprocal devotion. [...] For all kinds of family concerns, Isis was a chief reference.”¹⁶¹ As mulheres grávidas identificavam-se igualmente com Ísis. Algumas pediam-lhe ajuda para engravidar, outras solicitavam o seu auxílio para o período da gravidez e também a invocavam para que o seu parto fosse seguro quer para elas quer para o bebé. De um modo geral, atribuía-se-lhe, portanto, o patronato de praticamente tudo o que estivesse relacionado à boa gestão da família.

Ísis não só era tida como a responsável por todos os domínios da vida dos seus devotos, como ainda o era em relação à sua morte. Presente na mumificação, trazia consolo à família do falecido e acompanhava a alma deste último ao outro mundo, garantindo-lhe a vida na eternidade.

Dizia-se que era dos seios de Ísis que brotava o leite da vida para todos os seres vivos, pelo que mereciam especial atenção. Deste modo, as imagens que representavam a deusa a amamentar o seu filho Hórus possuíam um importante significado. Acreditava-se que Ísis não teria simplesmente nutrido Hórus com o seu leite divino, mas que em determinada ocasião também o havia curado através do seu leite.

Ísis era honrada não só como a criadora da vida doméstica, mas também como a fundadora da civilização, uma vez que tendo assistido o seu marido Osíris, provou que podia ser chamada a proteger o Egito. Mais tarde, foi chamada a proteger os gregos, uma vez que estaria fundida com Atena. Ainda mais tarde, os Romanos identificaram-na com Belona, a tradicional deusa da guerra.

Ísis também foi particularmente identificada com a deusa grega Tique (responsável pela fortuna e prosperidade de uma cidade, pelo seu destino e sorte) e com a deusa romana Fortuna, que possuía os mesmos atributos que a Tique dos gregos. Para além disso, ao ser identificada igualmente com Hera, a rainha do Olimpo, para além de ser representada como rainha nos seus próprios mitos, podia ser saudada como *Isis regina*, enquanto Serápis era saudado como Júpiter e Sol. Tomou ainda o título das imperatrizes romanas, *Augusta*.

¹⁶⁰ Ver (Donalson 2003, 5)

¹⁶¹ Ver *idem*.

Após o fim da guerra com Marco Antônio, Octávio possibilitou a paz ao Estado romano que tinha sido atormentado por um século de guerras civis. Tornou-se então o homem mais poderoso do mundo romano e foi-lhe concedido pelo Senado o título de Augusto no ano de 27 a.C. Octávio, a partir dessa altura Augusto, seria o primeiro imperador romano e iria transformar República Romana no Império Romano. A última guerra civil republicana marcou, então, o início da *Pax Romana*, que ainda permanece como o maior período de paz e estabilidade que a Europa já presenciou.

Após a vitória de Octávio, o culto a Ísis continuou a florescer em Roma e era inclusivamente integrado e favorecido, por vezes, pela família imperial. As mulheres preferiam dirigir-se a Ísis como a *Isis Augusta*. Posteriormente, o mesmo título foi preferido igualmente pelos homens, sendo que, na opinião de Malaise, esse título era indicativo da proteção divina que Ísis oferecia ao trono de César, do mesmo modo que havia sido a guardiã do trono do Egito.

Regina (rainha) e *domina* (senhora) foram, por sua vez, a segunda e terceira designações mais comuns tanto para homens como para mulheres. Ísis era tão popular que, de acordo com Tran Tam Tinh, terá sido inserida nas casas romanas entre os tradicionais *lares*.

Ísis foi identificada com muitas das deusas dos gregos e romanos e era a divindade abaixo da qual o culto de tantas outras seria integrado. Na verdade, “As Nock pointed out, it was not that other deities were to be dismissed as fragments; rather, «Isis is essentially the same as Artemis, etc.» - with all the powers with which the others had been credited. She was put forward in her literature, including the famous aretologies [...] as «she of countless names.”¹⁶² Embora quase todos os deuses egípcios já tivessem sido atribuídos a homólogos gregos no tempo de Heródoto (século V a.C.), Ísis foi um caso especial. Com efeito, ela foi tratada como se fosse Hera, a rainha dos deuses do Olimpo e tornou-se inclusivamente conhecida como *Panthea* (“a deusa de tudo”). Era tida como a deusa do submundo, ou seja o lugar para onde as almas dos mortos iam, que reinava como Perséfone sobre a morte e adequadamente graças ao seu luto sobre Osíris.

Ísis era ainda considerada adequada para governar sobre todos os povos, na medida em que as aretologias a identificavam como a fonte de todas as línguas. Finalmente foram-lhe atribuídos os títulos de *Pantokrator* e de *Panbasileia*, cujo significado estará próximo da ideia de “regente total”.

¹⁶² Ver *idem*. p.10

Em termos práticos, o culto de Ísis, tal como foi desenvolvido no tempo de Cleópatra, Marco António e Octávio, poderia, na verdade, facilitar a aceitação do governo romano no Egito. Isso significa que os romanos poderiam realmente fazer uso do sincretismo religioso como um instrumento da sua política no Egito. O sincretismo romano poderia ser visto como dando continuidade àquele que havia sido praticado pelos Ptolemeus e que já era conhecido na história precedente do Egito. Com efeito, “[...] The early emperors of Rome were given the attributes of the pharaoh, living embodiments of Horus; they embellished the temples of Egypt; and they built and rebuilt the great Iseum and Serapaeum at Rome on the Campus Martius – all in spite of some earlier stiff resistance to the Isis cult in Rome.”¹⁶³

Acreditava-se que a mãe de Hórus, *Isis Panthea*, era a criadora e senhora ou governante de todo o cosmos e, portanto, foi descrita como estando vestida de estrelas, uma iconografia que a remetia, no contexto da época, para a deusa Artemis dos gregos, ou a deusa Diana dos romanos (no que respeita à presença do elemento da lua).

Outro dos títulos pelo qual Ísis foi aclamada foi o de Salvadora, sendo que a sua importância como salvadora da morte constituiu um aspeto fundamental do culto isíaco. Esta designação era-lhe atribuída devido a um conjunto de acontecimentos retratados no seu mito: em primeiro lugar, teria descido ao reino da morte, na busca que empreendeu pelo seu irmão/marido morto; em seguida, foi bem-sucedida não só na recuperação do corpo do falecido, mas também na tarefa de reconstituir o seu corpo, já desmembrado por Set, de voltar a trazer Osíris à vida e de possibilitar, desse modo, a conceição de Hórus; mais tarde, quando a fragilidade de Hórus parecia comprometer a ordem divina restaurada, Ísis, através do seu leite materno, terá despertado no seu filho a vingança em relação ao que havia sido feito ao seu pai. Ísis desempenhou então, neste contexto, o papel de salvadora do seu marido, do seu filho e finalmente do Universo organizado, incluindo a humanidade, pelo que se torna claro que todos os aspetos dos triunfos de Osíris e de Hórus tinham por base as vitórias de Ísis, que veio a ser chamada de *Isis Invicta*, ou seja, a Ísis invencível, e *Victrix*, isto é, a conquistadora.

No Egito, era comum que os membros da família real fossem representados como membros da família sagrada isíaca nos relevos dos templos. No período romano, outras pessoas, nomeadamente sacerdotisas, poderiam ser retratadas também como Ísis, mas a imperatriz Júlia Mameia (180-235 d.C.) representa o exemplo de um membro da família

¹⁶³ Ver *idem*. p.11

imperial romana que continuou a tradição dos faraós e das suas rainhas. De facto, “She appears on a coin wearing Isis’ headdress.”¹⁶⁴ Durante os primeiros quatro séculos do período imperial romano, mulheres abastadas e outras que eram membros da família imperial foram então retratadas sob a aparência de Ísis. Assim, “By the late first century C.E., an emperor of Rome might choose to spend the night before his triumph in the Temple of Isis – such was the case with Vespasian and Titus celebrating the defeat of Jews. Meanwhile, in Egypt, from the reign of Augustus, the Roman emperors were identified with Horus as successors to the pharaohs, and portrayed accordingly.”¹⁶⁵

Ísis ficou igualmente conhecida como sendo detentora de poderes mágicos, tendo sido invocada regularmente no contexto do “Livro dos Mortos” e também como uma protetora contra picadas ou mordidas fatais. Convém, no entanto, esclarecer que na origem da crença nos poderes mágicos de Ísis não existia uma distinção clara entre poderes mágicos e de cura. Ela era senhora da magia num sentido mais amplo, abrangendo questões de vida e de morte, de saúde, de garantia de amor, de remoção de obstáculos, entre outros. Ísis era peculiar na sua afirmação enquanto uma salvadora universal entre as deusas do mundo mediterrâneo, contudo não era a única divindade feminina concebida pelos seus devotos como uma “deusa universal”. Afrodite, por exemplo, foi considerada como equivalente à Vénus romana. Assim, o título de “universal” não distinguiu Ísis, isolando-a das outras deusas, exceto em determinados aspetos. Em seguida, serão enunciados os traços e qualidades desta deusa que contribuíram para o seu grande sucesso no mundo romano.

4.2.2. Popularidade da deusa no Império

Ísis, à semelhança de outras divindades pagãs, possuía alegadamente poderes que realizavam muitos benefícios na vida presente e a sua religião oferecia a salvação individual futura através da participação nos ritos prescritos, sendo que a crença de que a imortalidade poderia ser alcançada era a mais importante das suas doutrinas. Ísis era ainda invocada para proteger as pessoas de certos perigos, especialmente de marinheiros no mar, assim como de mães e dos seus respetivos bebés durante o parto.

¹⁶⁴ Ver *idem*. p.14

¹⁶⁵ Ver *idem*.

Os diversos papéis atribuídos a esta deusa eram especialmente apelativos para as mulheres, em especial os que diziam respeito ao modelo que representava para o amor conjugal, assim como o facto de ser padroeira dos partos. Na verdade, como mãe divina de Hórus, esposa modelo e irmã de Osíris e responsável pela vida familiar, Ísis transportava consigo atributos difíceis de igualar e compreende-se, então, o motivo pelo qual as suas devotas do sexo feminino lhe eram fiéis. Na verdade, era como se Ísis se apresentasse como “a deusa das mulheres”.

Outra qualidade atribuída a esta deusa egípcia que a tornou particularmente popular no mundo romano foi o facto de ser alegadamente detentora de poderes curativos e de se crer que, para além desses poderes, a referida deusa poderia igualmente auxiliar os seus devotos na busca pelo amor.

Outro fator que contribuiu gradualmente para a popularidade de Ísis no mundo romano foi a disseminação do seu mito e do seu culto entre os eruditos, que se processou através de diversas obras, de entre as quais podemos citar, a título de exemplo, a de Plutarco, intitulada *De Iside et Osiride* (século II d.C.). Por sua vez, na obra de Apuleio, conhecida como *O asno de ouro* (século II d.C.), a deusa foi invocada do seguinte modo: “Holy and eternal protector of the human race, you who are ever beneficent in nourishing mortals, offering the sweet affection of a mother to the afflictions of the distressed.”¹⁶⁶.

Na verdade, não obstante as medidas repressivas levadas a cabo durante o governo de Augusto e de Tibério, nos primeiros 40 anos da era cristã, algumas festividades relevantes associadas ao culto de Ísis foram incluídas no calendário oficial romano e no ano 70 d.C., os imperadores Vespasiano e Tito escolheram passar a véspera do seu triunfo conjunto no Templo de Ísis situado no Campo de Marte, tal como já foi referido anteriormente neste estudo. A ocasião deste último evento foi uma das vitórias mais celebradas pelo Estado romano, sendo que moedas comemorativas acerca dessa pernoita representaram a fachada do grande templo. Desde os tempos mais remotos, Ísis era conhecida no Egito como a protetora do país do Nilo em relação às investidas dos invasores. Assim, não é de estranhar que no seio da cultura romana, que manifestava grande preocupação em relação às vitórias e divindades que lhes estavam associadas, Ísis viesse tornar-se popular. Deste modo, não obstante a familiaridade e profusão greco-romana com as deusas Nike/Vitória, Ísis veio a tornar-se parte da tradição de vitória dos romanos. Foi então chamada de

¹⁶⁶ Ver (Apuleius 2013)

Invicta, ou seja invencível, sendo que vários altares romanos possuíam inscrições, em que se utilizava a terminologia *Invictae Isidis*, isto é, “à invencível Ísis”.

Outro atrativo para o culto de Ísis no mundo romano dizia respeito ao facto de esta deusa supostamente ter o controlo sobre o destino, determinando-o ou triunfando sobre ele. Os romanos, tal como os gregos, estiveram sempre preocupados com a sorte ou a fortuna de indivíduos, de grupos (como, por exemplo, do exército), da liderança e das pessoas ou do estado como um todo. Assim, a sua preocupação com questões relacionadas à sorte e ao destino coadunava-se perfeitamente com o culto a uma divindade que se cria que governava sobre esse mesmo destino, nomeadamente determinando a vitória nas batalhas ou outros empreendimentos como se fosse, na verdade, superior ao próprio destino. Na verdade, pensava-se não só que Ísis conseguia prever eventos inesperados, mas também que poderia causá-los. Deste modo, foi desde cedo identificada com Fortuna, ou seja, a deusa romana associada com a vitória, pelo que “Prayers for the safety and good fortune of the state under the tutelage of Isis would come to be identified with those for the emperors; these prayers were known as the *vota publica*. Isis then might become [...] the «darling» of the emperors.”¹⁶⁷ Na qualidade de *Isis-Fortuna*, a deusa era referida no contexto de *Sirius*, a estrela com a qual era identificada e, nesta função, era venerada como o prenúncio do novo ano.

O carácter individual e pessoal do culto de Ísis constituía igualmente outro atrativo para as pessoas das diversas províncias do império. Esta deusa não era exclusivista, na medida em que não era solicitado aos seus devotos que não prestassem culto a outros deuses, no entanto a sua religião parecia oferecer a compaixão e o amor de uma deusa pessoal, pelo que qualquer pessoa, de qualquer classe social, lhe poderia prestar culto, o que era um aspeto relevante para os escravos e para os libertos que não possuíam família. Deste modo, para além do zelo que alegadamente demonstrava pelos fiéis, Ísis era uma niveladora da sociedade numa época em que as elites se encontravam arraigadas ao seu poder e em que os pobres eram muitos. Deste modo, “The appeal of Isis in the Roman world was both multi-faceted and strong. Due to the ready adaption of a “foreign” deity, first by the Greeks and later by the Romans – due in large part to the prevailing syncretism – Isis was able to attain a widespread popularity.”¹⁶⁸

¹⁶⁷ Ver (Donalson 2003, 18-19).

¹⁶⁸ Ver idem. p.19

Em suma, Ísis supostamente garantia a salvação pessoal e a vida eterna aos seus devotos, para além de lhes oferecer boa sorte, saúde, poder para a resolução de inúmeros problemas, proteção nos partos, força na dor, salvação no mar e vitória militar para o estado ao mesmo tempo que constituía ainda um modelo ideal para a paternidade e vida conjugal. Não é então um fenómeno estranho que o seu culto se tenha difundido no seio do Império Romano, tendo adquirido uma importância e um lugar até no calendário oficial romano, que não era vulgarmente atribuído a cultos estrangeiros.

4.2.3. Templos da deusa no Império

A importância do culto de Ísis no Império Romano ficou igualmente patente nos templos que lhe foram dedicados. Um desses templos era o *Iseum Campense* que era, por outras palavras, o “Templo de Ísis no Campo de Marte”. No ano 43 a.C., Octávio, Marco António e Lépido haviam decidido que deveria ser construído um templo em honra de Ísis, mas não se sabe o local exato onde terá sido edificado ou até se terá sido realmente erigido. Desconhece-se, então, se o templo de Ísis construído no Campo de Marte (e posteriormente destruído por Tibério) terá sido uma obra desse tempo ou de uma época posterior. Sabe-se, todavia, que algures entre o reinado de Tibério (falecido no ano de 37 d.C.) e o ano de 65 d.C. o culto de Ísis foi introduzido formalmente em Roma. Parece que o mais provável é que tal tenha ocorrido durante o reinado de Calígula (37-41 d.C.), pelo que parece plausível que o *Iseum Campense* não tenha sido construído anteriormente pelo Triunvirato, mas que tenha sido antes Calígula o seu edificador. Este templo ficou particularmente conhecido pelo facto do imperador Vespasiano e do seu filho Tito ali terem pernoitado na véspera da sua vitória sobre os judeus, tal como se encontra registado por Josefo e como já mencionámos neste estudo. No ano 80 d.C., alguns meses após a morte de Vespasiano e no primeiro ano do governo de Tito, o templo ardeu num incêndio desastroso, tendo sido posteriormente restaurado pelo imperador Domiciano. Mais tarde, Adriano modificou-o e provavelmente atribuiu-lhe uma nova estátua de culto de Ísis. O imperador Alexandre Severo terá ordenado, posteriormente, um trabalho de restauração deste mesmo templo. Para além disso, os temas relacionados com Ísis foram bastante significativos no “reavivamento pagão” do século IV d.C., pelo terá sido reconhecido ao *Iseum Campense* um estatuto respeitável pela aristocracia daquele tempo, que se encontrava por detrás desse “reavivamento”. Crê-se que o funcionamento deste templo provavelmente só terá cessado após a legislação anti-pagã de Teodósio I. Assim, “The

last cultic use of the temple may have been as late as some time between 410 and 455 C.E.”¹⁶⁹ No entanto, e não obstante o facto de esse templo ter sido encerrado no seguimento da legislação decretada pelo imperador cristão Teodósio I, mais tarde alguns dos seus elementos arquitetónicos ainda foram utilizados, e até incorporados, noutros edifícios religiosos, nomeadamente cristãos. Assim, de acordo com fontes documentadas, sabe-se que se procedeu a uma reutilização de uma secção de cornija do templo no trabalho de restauração do Panteão, provavelmente após o último ter sido rededicado à Virgem Maria, o que sucedeu no ano de 610 d.C. Por outro lado, no início do século XII, vinte e oito colunas de granito castanhas, exibindo imagens de Serápis, Harpócrates e Ísis, foram levadas para a nova basílica cristã de Santa Maria em Trastevere por Inocêncio II. Por seu turno, no século XV, outras colunas caídas foram utilizadas numa lógia para os monges Beneditinos em S. Pedro e crê-se que duas colunas adicionais de formato invulgar em granito cinzento foram levadas para o “Palazzo Massimo alle Colonne”. Por fim, no século XVI, o papa Clemente VII utilizou mármore do templo de Ísis para restaurar o transepto da arquibasílica de São João de Latrão. Em suma, somente no século XIX, o interesse arqueológico em relação a este templo prevaleceu sobre a reutilização utilitária de tais materiais.

O segundo templo de Ísis mais importante em Roma era o que estava construído na terceira região da cidade (*Regio III*) cuja data de construção não foi estabelecida. No império tardio, deu inclusivamente o seu nome, *Isis et Serapis*, à terceira região, nome esse que persistiu durante o período medieval. Na literatura clássica, por outro lado, deu-se-lhe o nome de *Iseum Metellium*. Este templo ainda era reconhecível no século XVII, no entanto, o que dele subsiste hoje em dia é um relevo, embora sejam conhecidas pelo menos cinco estátuas que lhe pertenceram.

Existiu também um altar dedicado a Ísis no monte Capitólio em 65 a.C., que embora tivesse sido demolido pelo Senado foi restaurado pouco tempo depois. Existe, contudo, indubitavelmente uma conexão entre este santuário restaurado e o refúgio do imperador Domiciano no Capitólio, disfarçado como um sacerdote de Ísis. Por seu turno, o cristão Tertuliano mencionou a existência de um santuário de Ísis no Capitólio por duas vezes nos seus escritos e um certo número de inscrições comprovam efetivamente a existência de um templo de Ísis no Capitólio, existindo igualmente referências aos sacerdotes da *Isis Capitolina*.

¹⁶⁹ Ver idem. p.104

No monte Célio, existia uma versão mais pequena de um santuário de Ísis, mencionado pelo autor Trebellius Pollio. Um barco de mármore (que se julga ter consistido num voto realizado a Ísis, a deusa protetora dos navegantes) foi encontrado nesse local e possivelmente terá dado o seu nome à igreja que lá se encontra, *della Navicella*.

A *Isis Athenodorus* provavelmente refere-se somente a uma estátua de Ísis da autoria do escultor Athenodorus (cerca de 50 a.C.). No entanto, crê-se que esse termo se poderia referir ao templo onde a estátua estaria colocada. Alguns fragmentos de escultura foram descobertos perto dos Banhos de Caracala e da Via Ápia e podem bem representar essa estátua, mas tornaram-se impossíveis de identificar com toda a certeza.

Pensa-se que Quintus Curius poderá igualmente ter construído um santuário de Ísis, premissa essa que se baseia numa reconstrução conjectural de um texto corrompido (*Phocis Curiana*) presente na obra de Cícero intitulada *Ad Atticum*.

A *Isis Patricia*, por seu turno, consistia num santuário ou talvez somente numa estátua de Ísis conhecida apenas por uma referência na *Notitia*¹⁷⁰. Se foi realmente um templo, poderá ser referido por Arnóbio ou por Tertuliano¹⁷¹.

Outra estátua ou templo de Ísis com a sua imagem, *Isis Pelagia*, está atestado apenas numa inscrição que se relaciona com um templo funerário. Essa inscrição poderia então possivelmente referir-se simplesmente a um dos mais conhecidos templos de Ísis em Roma, com uma breve alusão aos poderes da deusa no mar.

De acordo com Platner, *Ab Isis et Serapis* era provavelmente o nome da rua que conduzia ao templo de Ísis na *Regio III*. No entanto, Richardson considera-a uma provável referência adicional ao *Isium Metellinum*. As inscrições subsistentes ligam este último ao templo de *Bellona Rufilia* e ao de *Dea Suria*. Mais uma vez, tais referências a *Bellona* fazem alusão à capacidade de Ísis enquanto uma deusa da guerra ou *Victrix*.

O templo de Ísis, no Aventino, ficava situado no local em que a Igreja de Santa Sabina se encontra atualmente. Crê-se que terá sido fundado no primeiro século da nossa era devido, em parte, às residências de estrangeiros no Aventino e no *Emporium* ou área das docas. No segundo século, foi expandido e incluía pinturas do estilo helenístico, uma das quais representava Ísis num nicho com símbolos decorativos. A embarcação de Ísis (*navigium Isis*) encontrava-se igualmente representada nesse local em estuque, fragmentos da qual vieram a sobreviver. Este templo foi, mais tarde, substituído por um edifício de banhos

¹⁷⁰ Ver Platner-Ashby, *Topographical Dictionary*, p.286.

¹⁷¹ Ver *Apologia* 6 e *Ad Nationes* 1,10.

no terceiro século. Pensa-se que terá sido um templo muito provavelmente destinado aos libertos e a outros homens de classes mais baixas.

Devemos ter em mente que, devido ao sincretismo verificado nas práticas e crenças tradicionais pagãs, uma pesquisa dos principais templos de Ísis em Roma não ficará verdadeiramente completa sem uma referência a diversos templos que para o leitor moderno, à primeira vista, poderão parecer dedicados a outras divindades e sem quaisquer conexões óbvias aos deuses egípcios. Deste modo, crê-se que o imponente *Serapeum* mandado construir por Caracala no Monte Quirinal, por exemplo, possuirá associações diretas a Ísis mais importantes do que outros templos que lhe foram particularmente dedicados. A primeira destruição deste grande templo iniciou-se no sexto século, sendo que o imperador Justiniano carregou as suas colunas de pórfiro para Constantinopla, onde foram incorporadas na Igreja de Santa Sofia. Entre outros templos situados em Roma nos quais Ísis estava representada, de forma mais ou menos reconhecida, estava o templo de Júpiter Doliqueno no Aventino, erigido no final do segundo século. Este templo atingiu o seu apogeu sob o imperador Sétimo Severo e vestígios arquiteturais e esculturais que subsistiram foram identificados. Neste templo, Ísis encontrava-se identificada com Júpiter Doliqueno assim como com Serápis, sendo que os três possuíam funções universais. Neste contexto, Ísis deveria ter aparecido com chifres, tendo sido identificada como *Isis-Luna*. Por fim, esta deusa era adorada em diversos templos em Roma, incluindo naquele que se situava na *Via Portuensis*, que havia sido ampliado por Adriano no segundo século.

4.2.4. O desenvolvimento do culto da deusa Ísis no Império Romano

O desenvolvimento do culto de Ísis no Império Romano não se realizou de modo constante nem tão pouco linear e para compreendê-lo convém recuar até a uma época ligeiramente anterior.

A sua expansão foi inicialmente classificada como a disseminação dos ritos de Serápis e de Ísis, uma vez que diversas inscrições foram encontradas, nas quais as dedicatórias se dirigiam em conjunto a ambas as divindades. No entanto, a partir do século II d.C., as fontes parecem revelar que o culto individual de Ísis superou a adoração conjunta de Ísis e Serápis. A helenização deste culto contribuiu, indubitavelmente, para a sua ampla aceitação, uma vez que o sincretismo possibilitou que a adoração a Ísis fosse identificada com a que era prestada a Deméter e, mais tarde, a Afrodite e os elementos de língua grega

tornaram a deusa numa divindade cosmopolita. Assim, “The Romans, enamored of Hellenism, inherited the Isis cult from Greeks, who in turn were fascinated with Egyptian culture since the time of Herodotus.”¹⁷² Com efeito, no final da República e no período imperial, em Roma, a combinação dos antigos mitos do Egito com os “Mistérios” de estilo grego parecia bastante apelativa e atraía para esse culto escravos, libertos e mulheres. No entanto, o culto disseminou-se também entre a elite, nomeadamente entre senhoras nobres e até mesmo imperadores. Ao mesmo tempo que o culto de Ísis avançava no mundo romano, abrangia cada vez mais seguidores de todos os estratos sociais.

Ísis iniciou, então, o seu percurso em Roma sob a República, numa altura em que consistia num culto muito antigo e significativamente modificado pela sua helenização.

Comerciantes e sacerdotes tinham levado algum conhecimento acerca do culto para os vários portos em torno do Mediterrâneo mesmo antes da época de Alexandre, o Grande. O seu crescimento fora do seu país natal apenas continuou depois do estabelecimento de Alexandria por parte de Alexandre. Mais tarde, os Ptolemeus apoiaram ativamente o culto de Ísis e reforçaram-no com a adição de Serápis, tendo sido ativamente exportado de Mênfis. Alguns estudiosos caracterizaram os sacerdotes nativos que colonizaram outros lugares como “missionários dedicados”. Outros apontaram para o sacerdócio profissional, devido ao carácter elaborado dos rituais do culto. Os ritos de Ísis chegaram primeiramente a Itália a partir de Delos e de outros centros helénicos. No segundo século a.C., o culto de Ísis já se encontrava estabelecido firmemente não só aí, mas também noutros centros do Mediterrâneo ocidental. Enquanto o culto se espalhava, de Campânia para Roma, a reputação tanto de Ísis como de Serápis, como deuses pessoais e muito próximos dos seus devotos, disseminava-se igualmente. Por todos os locais em que o culto se espalhava, a popularidade da bondosa Madona a amamentar o seu filho Hórus (geralmente referido pelo seu nome grego, Harpócrates) era refletida na proliferação de imagens da *Isis lactans*.

Inicialmente, o Senado resistiu ao ingresso de Ísis e de Serápis entre os deuses do Estado de Roma. Ao contrário do que sucedera em relação a outros deuses orientais, tais como Cibele e Átis, que haviam sido oficialmente recebidos, o culto de Ísis iria sofrer um percurso atribulado, tendo sido alvo de ataques explícitos entre 59 a.C. e 48 a.C.

Aparentemente devido ao apoio desse culto por parte de certas fações políticas, no ano de 59 a.C., o Senado ordenou efetivamente a destruição de todos os altares de Serápis,

¹⁷² Ver (Donalson 2003, 115)

Harpócrates e de Anúbis, que vieram no entanto, pouco tempo depois, a ser substituídos, facto esse que se atribui possivelmente à força que esses cultos já detinham. Crê-se, na verdade, que provavelmente o culto de Ísis era já um instrumento político utilizado por alguns membros da política já no final da República. Assim, o denário em prata emitido sob o *curule aedile* Marcus Plaetorius Cestianus, datado de 55 a.C., representava *Isis Panthea*, a Ísis Universal, e foi cunhado no Templo de Juno Moneta situado na Cidadela do Capitolino, sendo que esta moeda é encarada por alguns autores, nomeadamente por Alföldi como representativa de uma propaganda que se destinava a enfraquecer o partido senatorial. No entanto, imagens de Ísis só voltariam a ser observadas novamente em moedas durante o período imperial.

No ano de 53 a.C., a sorte do culto mudou outra vez. Desta vez, o Senado ordenou novamente que os templos que haviam sido construídos desde os problemas ocorridos em 59-58 a.C. fossem destruídos.

No ano 50 a.C., a elite senatorial tentou novamente reprimir o culto. Foi, então, ordenada pela terceira vez que os templos de Ísis em Roma fossem destruídos. Nesta ocasião, de acordo com algumas fontes, houve um momento prolongado em que não se conseguia encontrar ninguém para cumprir a ordem, pelo que, por fim, o cônsul, removendo a sua toga, segurou num machado e lançou-se ao trabalho, partindo a porta de um templo.

Por outro lado, maus presságios, no contexto dos augúrios no monte Capitolino no grande Capitólio de Júpiter, constituíram ocasião, no ano de 48 a.C., para outro ataque contra o culto de Ísis. Os augúrios desta vez estavam envolvidos na decisão de dismantelar o templo de Ísis que agora permanecia no Capitolino.

A estada de Júlio César em Alexandria poderá ser vista como um importante marco na história do culto de Ísis, na medida em que foi nessa ocasião que conheceu Cleópatra, a rainha que, de acordo com o modelo das anteriores rainhas ptolemaicas, era vista como a Ísis encarnada. A conexão, na mente de César, do Egito com a divindade de Alexandre, o Grande, estava, desse modo, assegurada. De acordo com Dião Cássio, César usava um selo pessoal com a imagem da sua própria deusa padroeira, Vénus, à qual ele havia votado um templo no caso da sua vitória sobre Pompeu, em Farsala. No entanto, estando em Alexandria, na companhia da “Ísis encarnada”, já teria tido provavelmente conhecimento de Ísis no seu papel de deusa vitoriosa ou *Isis Victrix*. Assim, “Most significantly for the Isis cult [...], other than the Ptolemaic queen’s presence in itself, was the dedication of the Forum Iulium, Caesar’s own fórum, which included the Corinthian-style temple of

Venus Genetrix, the «Mother» ancestress of the Julian clan.”¹⁷³ Dentro desse templo, César ordenou que fosse construída uma estátua, em bronze dourado, de Cleópatra, erigida ao lado da de Vénus. Ao colocar tal estátua de Cleópatra num templo romano, dedicado a uma deusa romana, num fórum, César estaria a reconhecer formalmente a divindade de Cleópatra, dentro do limite da cidade e em associação com a sua própria deusa ancestral. Não existem registos de quaisquer objeções em relação à estátua de Cleópatra e esta foi deixada no seu lugar através de todas as vicissitudes de Roma por muitos anos, sendo que a imagem indicava o papel da rainha ptolemaica enquanto a “Ísis Viva”, o que transportava consigo a identificação helénica com Afrodite/Vénus.

Em Roma, no ano de 43 a.C., verificou-se a fuga de Marcus Volusius que, tendo sido exilado, conseguiu fugir, estando a usar vestes sacerdotais emprestadas por um amigo que era um seguidor da deusa Ísis, sendo que foi igualmente no ano de 43 a.C. que uma grande promoção do culto de Ísis se iniciou. Nessa altura, António, Lépido e Octávio votaram a construção de um templo a Ísis que, no meio de muitas incertezas, alguns estudiosos afirmam nunca ter sido erigido. O voto para a construção de um templo de Ísis nesta época parece ter sido uma concessão realizada por parte de Octávio em relação a António, sendo que a construção de um templo de Ísis com reconhecimento do estado poderia ter representado “a complete reversal of senatorial policy and a signal victory for political and religious elements with which one is tempted to associate Cleopatra.”¹⁷⁴

Depois de António se ter juntado a Cleópatra no Oriente e das suas relações com Octávio terem sido quebradas, ficou reforçada uma perspetiva apresentada mais tarde por Virgílio segundo a qual os deuses do Egito se encontravam, nesse momento, em guerra contra os deuses romanos. Deste modo, quando Octávio venceu António e Cleópatra foi considerado que os deuses romanos haviam vencido os deuses egípcios.

Após a vitória de Octávio em Ácio, no ano 31 a.C., podia-se prever, pelo menos, um pequeno retrocesso para a religião de Ísis, enquanto representante da causa perdida de Cleópatra VII, rainha dos Ptolemeus. No entanto, embora as estátuas de António tenham sido rapidamente removidas, as de Cleópatra permaneceram no mesmo local após o seu aparente suicídio e em Roma a sua estátua de bronze no Templo de Vénus também se manteve.

¹⁷³ Ver (Donalson 2003, 122)

¹⁷⁴ Ver *idem*. p.124

Na Itália, contudo, a primeira medida tomada por Octávio (que ainda não possuía nesse momento o título de Augusto) em relação ao culto de Ísis foi ameaçadora. Com efeito, no ano 28 a.C., baniu os ritos de Ísis dentro do pomério da cidade, o que, todavia, não afetou a prática do culto fora dos limites da cidade de Roma, inclusivamente perto do Campo de Marte.

No ano de 21 a.C., Agripa estendeu essa interdição às áreas suburbanas, pelo que os ritos não poderiam ser realizados até 1 km do pomério, restrição essa que possivelmente pretendia remover o culto a Ísis da vida exterior da cidade, em contraste com o período do Segundo Triunvirato, em que tinha sido praticado livremente no monte Capitolino.

Durante o reinado de Tibério seria de esperar que mantivesse pela religião egípcia o mesmo tipo de desprezo manifestado pelo seu antecessor. Efetivamente, “It was common sense for both Augustus and Tiberius to resist foreign cults as intrusive and potentially dangerous.”¹⁷⁵ Assim, crê-se que Tibério tentava afastar de Roma os devotos de Ísis, embora na província imperial do Egito o cenário fosse diferente, uma vez que, de acordo com algumas fontes, em Dendera vários templos egípcios, diretamente relacionados com Ísis, beneficiaram do mecenato oficial do imperador.

Calígula demonstrava alguma predileção pelo Egito, tal como já foi mencionado anteriormente. Quando a sua irmã (e esposa) Drusila faleceu, o imperador deificou-a e atribuiu-lhe o título de *Panthea* (“deusa de tudo”), um dos títulos de Ísis. À semelhança de Cleópatra e de muitas das suas antecessoras que tinham sido vistas como a “Nova Ísis”, a irmã de Calígula, Drusila, foi igualmente contemplada postumamente como Ísis. Por outro lado, um *sestertius* de bronze representava as três irmãs de Calígula, duas delas carregando a *cornucópia*, objeto esse identificado com diversas deusas, mas incluindo Ísis no seu papel enquanto Fortuna ou Tique. Outra moeda mostrava os irmãos de Calígula numa cavalgada, tal como Castor e Pólux, que vieram a ser associados com Ísis, enquanto socorristas no mar. Para além disso, os ritos religiosos na pátria imperial parecem apontar para uma influência egípcia e para os ritos Isíacos em particular. Com efeito, “For starters, offerings were made daily at the palace shrine, which is characteristic of Egyptian, not Roman, practice. An Isis shrine was apparently erected during Caligula’s reign where the Domus Flavia (i.e., the house of the Flavian dynasty) stood later.”¹⁷⁶ A *Aula Isiaca*, um salão abobadado no Palatino adornado com frescos, tem sido encarado igualmente como

¹⁷⁵ Ver *idem*. p.137.

¹⁷⁶ Ver (Vidman 1969, 388)

uma evidência do culto a Ísis nesse local durante este período. Tradicionalmente tem sido atribuído ao reinado de Calígula, mas devido ao estilo dos frescos, a sua data tem sido recuada cerca de metade de um século, existindo autores que defendem que será do tempo de Augusto. Contudo, em caso de dúvida, consideraremos a posição mais unânime, segundo a qual a *Aula Isiaca* datará do reinado de Calígula. De um modo geral, considera-se que “the evidence points to an emperor who in a number of ways was anything but adverse to the Isis cult.”¹⁷⁷ A este respeito, J. Lindsay refere que Calígula parece ter sido um seguidor de Ísis que se encontrava a implementar os objetivos antigos de António em oposição aos de Augusto. Com efeito, para além da tentativa de implementar o conceito de governante divino, dois acontecimentos fundamentais para o culto de Ísis em Roma podem ser associados ao reinado de Calígula: a entrada oficial das festividades de Ísis no calendário e a construção ou reconstrução do *Iseum Campense*. Em relação ao primeiro acontecimento enunciado, Calígula terá sido, muito provavelmente, o responsável por incluir as *Isia* no calendário pela primeira vez. As festividades da deusa surgem, com efeito, na *Menologia Rustica*, ou seja, calendários da Itália rural datados do período de Calígula e de Cláudio (ou seja, 36 - 54 d.C.) e foram incluídas no calendário oficial do estado algures entre os anos 19 e 65 da nossa era. A sua importância deverá ser atribuída ao reinado de Calígula e ao seu envolvimento, dada a sua conhecida associação com as influências egípcias em Roma. Deste modo, “it seems probable that Gaius (Caligula) was responsible for their appearance in the public calendar.”¹⁷⁸. Sabemos, ainda, de acordo com o testemunho de Lucano, que o culto de Ísis havia sido aceite pelo Estado por volta do ano 65 d.C. Com efeito, “The Roman senate had officially endorsed Isiacism as it had the cult of the *Magna Mater* and Attis «according to regular procedure», about the middle of the first century.”¹⁷⁹ No que se refere ao segundo acontecimento enunciado, ou seja a construção ou rededicação do *Iseum Campense* e respetivo *Serapeum* no Campo de Marte em Roma, embora o papel de Calígula tenha sido questionado, alguns creem no seu claro envolvimento, argumentando que o imperador apoiaria o culto a Ísis. A este respeito, Salzman argumenta que “The known policies of the emperor Gaius did favor this cult, as his rebuilding of the *Iseum Campense*, for one demonstrates”.¹⁸⁰ Por seu turno, Lindsay afirma que “he built the great Temple of *Isis Campensis* on the Fields of Mars.”¹⁸¹

¹⁷⁷ Ver (Donalson 2003, 142)

¹⁷⁸ Ver (Salzman 1991, 171)

¹⁷⁹ Ver (Donalson 2003, 145) sobre P. Wissowa

¹⁸⁰ Ver (Salzman 1991, 171)

¹⁸¹ Ver (Lindsay 1971, 355)

No reinado de Cláudio, parece ter-se verificado um retorno à ideologia imperial augusta, o que não terá inviabilizado, porém, a continuação do culto de Ísis. Com efeito, tal como já foi mencionado anteriormente, um relevo denominado *Mensa Isiaca*, ou seja “A Mesa de Ísis”, parece ser datado da época do seu reinado e na literatura de Lucano¹⁸² existem igualmente referências que apontam para o facto de Ísis ter sido recebida nos templos romanos, nomeadamente na obra *Farsália*. Por outro lado, crê-se que este imperador terá oferecido uma consagração à *Isis Invicta*, no ano de 51 d.C., na companhia de um homem liberto que estava ligado ao cônsul Marcus Acilius Aviola.

Por outro lado, no reinado de Nero, o seu sucessor, procedeu-se à designação de um distrito de Roma sob o nome de *Isis et Serapis*.

No ano de 69 d.C., conhecido como “o ano dos quatro imperadores”, Ísis foi inicialmente honrada com um *diobolos* cunhado em Alexandria. Por seu turno, um servo de Galba preparou uma epígrafe para marinheiros, que dedicou a *Isis Pelagia* e cujo título Turcan traduz como “A Nossa Senhora da Frota”. Por sua vez, Suetónio regista que Otão participou em ritos dedicados a Ísis publicamente, vestido do habitual linho branco.

Acerca de Vespasiano, podemos começar por citar que, no período de caos subsequente à queda de Nero na Itália, em que os cereais do Egito assumiam uma importância vital para Roma, “The assistance he received from Tiberius Alexander, the prefect of Egypt who became his chief supporter in Alexandria, as well as – one may say – the god Serapis (at his Alexandrian *Serapeum*) assured that the Flavian family and the cults of Serapis and Isis were to remain partners so long as the former ruled the Roman empire.”¹⁸³

Durante o reinado deste imperador é inquestionável que os cultos egípcios, incluindo o de Ísis, atingiram o auge da sua influência. Com efeito, a partir do momento em que o novo governante permaneceu em Alexandria, os setenta anos seguintes observaram o florescimento do culto dos deuses de Alexandria em Roma, devido à proteção dos imperadores. Como já foi referido anteriormente, foi Vespasiano, em conjunto com o seu filho Tito, que protagonizou a famosa vigília que teve lugar no *Iseum Campense* na noite anterior à do seu triunfo sobre os judeus, o que poderia ser interpretado como uma aprovação oficial imperial ao culto de Ísis e de Serápis em Roma.

Tito, apesar de ter participado na vigília acima enunciada em conjunto com o seu pai, ficou associado com o culto de Ápis em particular, em cujos ritos participou, tendo

¹⁸² Ver (Lucano 1989)

¹⁸³ Ver (Donalson 2003, 154)

adquirido a reputação de um imperador que apoiava os cultos de Ísis e de Serápis. Foi ainda durante o seu reinado que o *Iseum Campense* se incendiou, tendo sido posteriormente renovado por Domiciano.

Este último ficou particularmente associado ao culto de Ísis em consequência do episódio segundo o qual terá escapado ao exército de Vitélio, no ano de 69 d.C., envergando vestes características de um sacerdote de Ísis, uma vez que, de acordo com Tácito e Suetónio, estaria no templo da deusa, no Capitolino. Domiciano é ainda recordado por ter mantido uma imagem de Ísis entre os seus deuses pessoais na capela imperial (*lararium*) no Monte Palatino, por ter procedido à reconstrução do *Iseum Campense* e por ter erigido um Arco para Ísis próximo do Campo de Marte. Domiciano deu igualmente continuidade à prática de edificação de obeliscos, tendo sido identificado numa inscrição presente num desses monumentos como “Amigo de Ísis”.

Em meados do século II d.C., monumentos eram erigidos a Ísis por parte de magistrados do Império Romano, o que parece constituir um indicador do prestígio do seu culto. Foi igualmente evidente que a maioria dos imperadores que sucederam a Calígula apoiaram esse culto, embora nem sempre de modo consistente.

Durante o reinado de Nerva, que sucedeu a Domiciano, o apoio ao culto de Ísis foi mantido, construiu-se um templo em Hiu e em Bat onde uma deusa foi identificada com Hator (que, por sua vez, era identificada com Ísis) e foi ainda iniciada a construção de outro templo dedicado à deusa, que supostamente deveria ser terminado durante o reinado de Adriano.

Na época de Trajano, a importância dos elementos relacionados com o culto de Ísis nas devoções imperiais era evidente. A título de exemplo, podemos citar um relevo em Roma que representava Trajano perante Ísis e Hórus, fazendo-lhes uma oferenda de vinho.

No que diz respeito ao reinado de Adriano, sabe-se que esse imperador procedeu à reconstrução do *Serapeum* de Alexandria, um facto que por si só poderia qualificá-lo como um simpatizante de Ísis, uma vez que aquele era o grande templo nacional do Egito na altura. No entanto, se esse tivesse sido um ato isolado poderia ser igualmente encarado como uma questão de prudência política. Contudo, a piedade de Adriano em relação a Ísis poderá ter sido comprovada de outras formas. Na pátria romana, Adriano edificou um par de grandes estruturas (que ainda podem ser observadas em ruínas hoje em dia), imitando não só o *Serapeum* de Alexandria, mas também o *Canopus*, outro centro de culto famoso no Egito pela sua veneração de Ísis e Serápis. Este era particularmente conhecido pelas curas que aí alegadamente se verificavam e é testificado por alguns autores, entre

os quais podemos destacar Strabo, que pessoas de grande importância se deslocavam a esse lugar para obterem a solução para questões de saúde. Adriano construiu ainda um templo de Serápis no Monte Garizim, em Samaria, e um *Iseum* em Petra, na Jordânia, ao mesmo tempo que outro templo de Ísis, dedicado ao referido imperador, em prol da sua saúde, foi construído em Cirene. Ainda no reinado de Adriano, algumas das moedas de bronze cunhadas em Alexandria nessa altura representavam Ísis e Serápis, enquanto outras apresentavam a deusa sozinha e ainda existiam aquelas que mostravam Ísis e Serápis a cumprimentarem Adriano e Sabina. Outras moedas representavam Adriano no *Serapeum* de Alexandria a receber o globo de Serápis/Zeus que empunhava o cetro. Possivelmente, tal significaria que Adriano, enquanto “governador do mundo” ou *cosmocrator* havia sido designado para essa função por Serápis. Referida quer como *Pelagia* (“pertencente ao mar”) ou como *Pharia* (devido à sua ligação a *Pharos* e ao seu farol), Ísis, enquanto uma deusa relacionada com o mar, obteve bastante popularidade sob Adriano.

Durante o reinado de Antonino Pio, a *Isis Pelagia* continuava a representar o tema de algumas moedas, situação que se manteve durante o período em que Lúcio Vero foi co-imperador com Marco Aurélio (de 161 d.C. a 169 d.C.). Moedas do mesmo género continuaram a aparecer durante o reinado de Marco Aurélio, sendo que Faustina, a Jovem, ou seja a sua esposa foi igualmente retratada no verso de moedas cujo reverso possuía a figura de *Isis Pelagia*, referindo-se sobretudo à festividade de *Navigium Isis*.

No reinado de Cómodo, o culto de Ísis adquiriu uma associação direta com o culto imperial e a importância das suas festividades no calendário oficial foi acentuada devido à associação do imperador tanto com a deusa como com Serápis. Deste modo, os votos públicos (*vota publica*), realizados a favor do imperador, foram identificados com as orações, realizadas no culto de Ísis, em prol do soberano. Com efeito, há autores que mencionam que se o culto de Ísis tiver perdido a sua posição proeminente entre os cultos estrangeiros na época de Cómodo, tal não se terá ficado a dever às suas ações para favorecer o culto, mas antes apesar delas. Há inclusivamente autores que defendem que Cómodo terá praticado os ritos de Ísis, chegando ao ponto de rapar a sua cabeça e de usar a máscara de Anúbis, o que correspondia a práticas características de um sacerdote de Ísis. No entanto, há igualmente estudiosos que argumentam que a descrição de Cómodo, enquanto participante ativo no culto de Ísis, no papel de sacerdote, terá sido deturpada para criar um escândalo e insultar o culto egípcio ao invés de retratar o soberano como um digno representante do mesmo. Por outro lado, as moedas cunhadas na época de

Cómodo representavam geralmente o imperador no anverso e Serápis no reverso; mais tarde, todas as representações apresentavam Cómodo na companhia da deusa Vitória, enquanto Ísis e Serápis apertavam as suas mãos sobre um altar. Também as medalhas do seu reinado representavam orações do estado romano, personificado na figura do imperador, dirigidas a deuses egípcios. No período correspondente ao reinado de Cómodo, podemos, então, afirmar, que os deuses Ísis e Serápis pareciam ter ultrapassado a categoria de meros “deuses egípcios”, sendo, de algum modo, universais e representativos do Império Romano.

5. O cristianismo no Império Romano

O cristianismo nasceu no auge do Império Romano e disseminou-se num mundo que era, na altura, bastante cosmopolita e que possuía todas as características que tivemos a oportunidade de observar anteriormente, nomeadamente no que se refere à religião tradicional romana e aos cultos estrangeiros, com particular destaque para o culto de Ísis. Com efeito, “Sob a paz romana, uma miríade de povos da Europa, do Norte de África e do Médio Oriente, os seus bens, as suas ideias e as suas religiões fundiram-se de uma maneira como nunca antes tinha acontecido.”¹⁸⁴

Tendo em conta todos os aspetos observados e tratados anteriormente, podemos verificar efetivamente que, para a religião, este foi um período curioso. Por um lado, a antiga religião romana ainda possuía diversos adeptos no Ocidente, embora muitos desses adeptos sofressem a influência de filósofos céticos. Por outro lado, surgiam, nesta altura, algumas religiões mistéricas que pareciam estar a tornar-se populares e denotava-se um interesse pela religião judaica, que detinha grandes núcleos em diversas cidades, incluindo a cidade de Roma. Os imperadores, por sua vez, haviam iniciado o culto ao imperador, cujo objetivo principal seria o de aumentar a lealdade dos seus súbditos. Os romanos veneravam ainda a memória dos seus antepassados e cada uma das religiões existentes poderia ser vivenciada em combinação com qualquer uma das outras. Sabe-se também que, nesta altura, os romanos eram um povo que se caracterizava como culturalmente eclético, o que implicava uma grande abertura para abraçar diversos estilos e costumes. Desta forma, como também já tivemos a oportunidade de observar, exerciam um grande fascínio relativamente a tudo o que fosse proveniente do Próximo Oriente, em especial do Egito. Foi deste modo que “muitas das pessoas das classes sociais mais elevadas adotaram os cultos egípcios, especialmente a religião centrada em Ísis, a deusa-mãe, inspiradora e dadora da vida.”¹⁸⁵

Neste contexto, quando os cristãos começaram a manifestar a sua recusa em participar noutras práticas religiosas que não as suas foram encarados com desconfiança e até acusados por, supostamente, colocarem em causa o bem-estar do estado.

No entanto, numa fase inicial, não era atribuída muita importância ao cristianismo. O historiador Suetónio, por exemplo, ter-se-á referido aos cristãos como “uma classe de

¹⁸⁴ Ver (Collins e Price 2000, 38)

¹⁸⁵ Ver *idem*.

homens dados a novas e malévolas superstições”.¹⁸⁶ Contudo, com o passar do tempo, alguns pagãos começaram a converter-se. Alguns atribuem esse facto à força da doutrina cristã e dos seus pregadores; outros à história da vida, da morte e ressurreição de Jesus Cristo; outros ao facto das pessoas ficarem impressionadas com a união existente no seio da comunidade cristã, assente na importância dada à família e ao amor fraternal. Tertuliano citava um dito pagão da altura “Vejam só como esses cristãos se amam uns aos outros!”¹⁸⁷, enquanto o crítico pagão Celso registava, por volta do ano 170 d.C., que “A sua harmonia é bastante surpreendente, porquanto podemos ver que ela não assenta em bases dignas de confiança.”¹⁸⁸

Ao início, os primeiros cristãos não criam que pertenciam a uma nova religião. Eles eram judeus e consideravam, desse modo, que a principal diferença que os separava do judaísmo era o facto de crerem que Jesus Cristo era o Messias enquanto os judeus continuavam a aguardar o seu advento. Deste modo, segundo parece, os primeiros cristãos não pretendiam que os gentios aderissem a uma nova religião, mas sim que lhes fosse dada a oportunidade de se tornarem participantes das promessas feitas a Abraão pela fé, uma vez que não podiam sê-lo de outra forma, pois não eram hebreus. Assim, “Para aqueles cristãos, o judaísmo não era uma religião rival do cristianismo, mas sim a mesma religião, muito embora os que a seguissem não entendessem que as profecias já se haviam cumprido. Do ponto de vista dos judeus não cristãos, [...] o cristianismo não era uma nova religião, mas sim uma seita herética dentro do judaísmo.”¹⁸⁹ Em Roma, nesta época, a disputa entre judeus e cristãos era considerada uma questão interna dentro do judaísmo. No entanto, conforme o cristianismo se foi propagando entre os gentios e o número de judeus dentro da igreja foi decrescendo, os cristãos, os judeus e os romanos começaram a estabelecer distinções cada vez mais claras entre o judaísmo e o cristianismo. Como resultado, as autoridades romanas começaram, pela primeira vez, a enfrentar o cristianismo como uma religião distinta do judaísmo e iniciou-se um período de dois séculos e meio de perseguições em relação aos cristãos por parte do Império Romano. Entre as causas que motivaram a perseguição aos cristãos no contexto do Império Romano, podemos apontar as seguintes: para um cristão, os domínios político e religioso estavam separados, ao contrário da norma do mundo antigo em que ambos estavam

¹⁸⁶ Ver (Collins e Price 2000, 38) sobre Suetónio

¹⁸⁷ Ver (Collins e Price 2000, 39) sobre Tertuliano

¹⁸⁸ Ver (Collins e Price 2000, 39) sobre Celso

¹⁸⁹ Ver (Gonzales, E até aos confins da Terra: Uma História Ilustrada do Cristianismo 1989, 50)

perfeitamente entrelaçados; os cristãos professavam um monoteísmo exclusivo e recusavam-se a cultuar outros deuses, o que os tornava, aos olhos dos pagãos, maus cidadãos e perigosos, na medida em que comprometeriam a harmonia necessária entre os deuses e os homens. Este perigo era tanto maior se tivermos em conta que, na ótica dos pagãos, o bom funcionamento do mundo romano estaria dependente da realização dos ritos públicos, nos quais os cristãos se recusavam a participar; os cristãos recusavam igualmente o culto imperial. Deste modo, “na ausência de legislação anticristã, o zelo dos governadores era determinante em relação a estes adeptos obstinados de uma «superstição perigosa e insensata»: bastava aplicar as leis da época republicana contra as religiões novas e ilícitas. Era o facto de ser cristão que era punido de morte e não os pretensos delitos.”¹⁹⁰

A primeira perseguição aos cristãos verificou-se durante o reinado de Nero, na sequência de um incêndio que destruiu parte da cidade de Roma e para o qual foram apontados como culpados. A este respeito, Tácito escreveu que “o escárnio acompanhou o seu fim: foram dilacerados até à morte pelos cães, ou foram amarrados a cruzes e, quando escureceu, deitaram-lhes fogo para servirem de candeias da noite no jardim do imperador.”¹⁹¹ Ainda na mesma altura e no decurso destes acontecimentos, o apóstolo Pedro foi crucificado e o apóstolo Paulo, como cidadão romano, foi levado do Oriente para Roma e aí decapitado no ano de 66 ou 67. No ano de 81, o imperador Domiciano sucedeu a Tito e no final do seu reinado, voltou a desencadear-se uma perseguição aos cristãos. Não se conhece o motivo pelo qual Domiciano perseguiu os cristãos, mas sabe-se que nutria grande estima e respeito pelas tradições romanas antigas, tal como foi abordado anteriormente, tendo empreendido uma política imperial cujo intuito seria o de restaurar essas tradições. Deste modo, pode compreender-se a sua oposição ao cristianismo, que já tinha ganho diversos adeptos em algumas regiões do Império e que se opunha à antiga religião romana. Vários escritores antigos atestam que foram bastantes os mártires que resultaram da perseguição empreendida por Domiciano, sendo que após a sua morte os cristãos gozaram novamente de um período de paz.

Durante todo o século II, houve perseguições pontuais e locais: sob Trajano (98-117), sob Adriano (117-138) e sob Antonino (138-161). No reinado de Marco Aurélio (161-185), a perseguição aos cristãos tornou-se mais intensa. Estes eram culpabilizados pelas

¹⁹⁰ Ver (Cobin 2008, 39)

¹⁹¹ Ver (Cobin 2008, 39) sobre Tácito

desgraças do tempo e constituíam-se como vítimas potenciais de ritos expiatórios. Diversos cristãos foram entregues às feras, outros foram torturados e queimados vivos e no ano de 180, pela primeira vez na África do Norte, alguns cristãos foram decapitados devido à sua fé. Em Roma, alguns foram igualmente condenados a trabalhos forçados nas minas da Sardenha. O registo do século II relativo ao martírio de Policarpo (70-156), que foi queimado na fogueira, é o mais antigo de que se tem conhecimento e apresenta uma multidão que gritava em relação a ele “Este é o pai dos cristãos, o destruidor dos nossos deuses, que ensina muitas pessoas a não fazer sacrifícios ou adorações”.¹⁹² Neste contexto, “Os cristãos em perigo de morte exaltaram o ideal do mártir, testemunho absoluto de fé, realização da perfeição cristã pela imitação de Cristo crucificado, fracasso aparente que se transcende em triunfo.”¹⁹³ Enquanto no século I abundavam os relatos dos mártires parcos em detalhes acerca do seu martírio, a partir do século II passaram a existir as chamadas “atas dos mártires”. Estas descreviam, de forma mais ou menos detalhada, as condições em que se realizavam os martírios, as prisões, o encarceramento e julgamento dos condenados e, por fim, a sua morte. A partir de correspondência trocada entre Plínio, governador da Bitínia, e Trajano, ainda durante o século II, em que o primeiro consultava o imperador acerca do modo como deveria lidar com as acusações feitas aos cristãos, podemos resumir a resposta do segundo do seguinte modo: não existia uma regra geral aplicável a todos os casos; não deviam ser utilizados recursos do estado para procurar cristãos; se alguém os acusasse, e eles se negassem a adorar os deuses, deveriam ser castigados; Plínio não deveria aceitar acusações anónimas, pois era uma prática ilícita na época.¹⁹⁴

Já no século III, no ano de 202, foi lançada uma proibição de conversão à fé cristã por parte do imperador Sétimo Severo que, na altura, se encontrava extremamente preocupado com o crescimento da Igreja. De acordo com o relato de Tertuliano, “Se o caudal do Tibre subir muito ou se o do Nilo descer de mais, se o céu permanecer fechado ou se a Terra se mover, se vier a peste ou a fome, o clamor é: «Ao leão com os cristãos.»”.¹⁹⁵ Com efeito, ao longo do século III, o Império Romano enfrentou diversas dificuldades (invasão dos godos, catástrofes naturais...) que foram interpretadas como sinais da rutura da paz dos deuses. Deste modo, o imperador que governava na altura,

¹⁹² Ver (Collins e Price 2000, 44)

¹⁹³ Ver (Cobin 2008, 41) CORBIN, 2008, p. 41.

¹⁹⁴ Ver (Gonzales, E até aos confins da Terra: Uma História Ilustrada do Cristianismo 1989, 64)

¹⁹⁵ Ver (Collins e Price 2000, 47) sobre Tertuliano

Décio, emitiu uma ordem, segundo a qual, no dia 3 de janeiro de 250, deveria ser realizada uma súplica geral, isto é, “todos os cidadãos (praticamente todos os habitantes livres do Império desde 212) e as suas famílias devem realizar um ato religioso em honra dos deuses – oferta de incenso, libação, sacrifício ou consumo de carne consagrada.”¹⁹⁶ ao qual se seguia a entrega de um certificado, que alguns, na verdade, compraram. Este édito originou, então, uma perseguição aos cristãos, na medida em que se pressupunha que se deveria condenar ou fazer abjurar quem se recusasse a submeter-se. Muitos cristãos acabaram, deste modo, por submeter-se de forma espontânea; outros, tendo sido obrigados, renunciaram publicamente ao cristianismo; outros foram sujeitos à tortura e resistiram, os chamados confessores; outros foram condenados à morte e tornaram-se mártires. A perseguição terminou com a morte de Décio, no ano de 251. No entanto, foi retomada pelo seu sucessor, após ordenar numerosos sacrifícios públicos que se destinavam a afastar uma epidemia de peste e em que os apóstatas viriam a ser em maior número do que os mártires e confessores. Por volta do ano 257-258, o imperador Valeriano ordenou uma perseguição geral dos cristãos, tendo sido esta a primeira vez em que este grupo era explícita e exclusivamente perseguido. Algumas das medidas aplicadas, nesta altura, foram: a proibição de reuniões e do acesso a cemitérios; o exílio e a confiscação de bens dos bispos, presbíteros e diáconos que se recusassem a sacrificar e a morte de clérigos e de pessoas cristãs de elevada categoria social. Esta perseguição tornou-se sangrenta, sendo que em Roma o bispo e quatro diáconos foram decapitados, bem como Cipriano e outros bispos africanos, alguns das Hispânicas e Dinis de Lutécia (Paris). Galiano, filho de Valeriano, sucedeu-lhe (após a sua captura pelos persas) e suspendeu a perseguição aos cristãos no ano de 260. Estes foram, então, autorizados a recuperar lugares de culto e cemitérios. Durante quarenta anos, e apesar da religião cristã não ser reconhecida legalmente, os cristãos usufruíram de um período de paz, que permitiu o desenvolvimento da Igreja em algumas regiões. A partir do ano de 284, o imperador Diocleciano levou a cabo a reorganização do Império e em conjunto com três colegas, no ano de 293, formou um colégio de quatro imperadores (a tetrarquia). Assim, “esta obra implicava uma estrita coesão religiosa no quadro da religião tradicional, o que conduziu à perseguição de quem a recusasse: dos maniqueus em 297 e dos cristãos a partir de 303”.¹⁹⁷ Quatro éditos anunciavam tanto as proibições como as penas, que eram cada

¹⁹⁶ Ver (Cobin 2008, 41)

¹⁹⁷ Ver (Cobin 2008, 42)

vez maiores e que consistiam na destruição das igrejas, na queima das Escrituras, no despedimento dos oficiais e funcionários cristãos, na prisão dos chefes das Igrejas e, por fim, na obrigatoriedade de todos sacrificarem, sob pena de morte. A aplicação destas medidas não foi uniforme, sendo que a perseguição foi muito dura no Oriente até ao ano de 311 e até depois, foi terrível na Hispânia, na África e na Itália até ao ano de 306 e foi restrita na Gália, que se encontrava sob o governo do imperador Constâncio. Eusébio de Cesareia escreveu a respeito do martírio de cristãos operado nesta época a seguinte declaração “Foram tantos os que sofreram que o machado assassino ficou rombo e os executores extenuados.”¹⁹⁸ No ano de 311, o imperador Galério reconheceu o cristianismo legalmente, autorizando o direito de ser cristão e a reconstrução dos lugares de reunião, através do Édito de Tolerância que, em seguida, se transcreve:

Édito de Tolerância de Galério (311)¹⁹⁹

«Entre todas as leis que promulgamos para o bem do estado, temos tentado restaurar as antigas leis e disciplina tradicional dos romanos. Em particular, temos procurado que os cristãos, que haviam abandonado a religião de seus antepassados, voltassem à verdade. Porque tal teimosia e loucura haviam possuído a eles que nem sequer seguiam seus costumes primitivos, mas fizeram suas próprias leis e se reuniram em grupos distintos. Depois da publicação do nosso édito, ordenando que todos voltassem aos costumes antigos, obedeceram por temor ao perigo e tivemos que castigar a outros. Mas há muitos que ainda persistem em suas opiniões, e temos percebido que não adoram nem servem aos deuses, nem tampouco ao seu próprio deus. Portanto, movidos por nossa misericórdia a ser benévolos com todos, cremos justo estender também a eles o nosso perdão, e permitir-lhes que voltem a ser cristãos, e que voltem a se reunir em suas assembleias, sempre que não atentem contra a ordem pública.

Em outro édito daremos instruções acerca disto a nossos magistrados.

Em troca dessa tolerância nossa, os cristãos terão a obrigação de rogar ao seu deus pelo nosso bem-estar, pelo bem público e por eles mesmos, a fim de que a república goze de prosperidade e eles possam viver tranquilos.»

¹⁹⁸ Ver (Collins e Price 2000, 54) sobre Eusébio de Cesareia

¹⁹⁹ Ver (Gonzales, E até aos confins da Terra: Uma História Ilustrada do Cristianismo 1989, 174)

Por seu turno, o Édito de Milão, promulgado no ano de 313 pelos imperadores Constantino e Licínio, permitiu a liberdade religiosa e de culto não só aos cristãos, mas a todos os habitantes do Império Romano.

No entanto, apesar do Édito de Milão, “as afinidades pagãs permaneceram, durante décadas, profundamente enraizadas nas classes mais altas da sociedade de Roma.”²⁰⁰

Quando se fala de Constantino e da sua conversão ao cristianismo, pode pensar-se num processo gradual que, segundo alguns autores, de entre os quais se destaca Eusébio de Cesareia, terá ocorrido depois da receção de alguns sinais da parte de Deus. Na verdade, “Quando entrou em Roma, depois da batalha de Mílvius (312), Constantino encontrou o denominador comum que assegurará não só a unidade do seu Império – o reconhecimento de um Deus único - mas também a sua legitimidade, que ele considera uma missão pessoal recebida de Deus.”²⁰¹ A principal diferença entre Constantino e os imperadores Diocleciano e Maximino Daza era que estes últimos haviam tentado restaurar o velho Império mediante a reafirmação da antiga religião pagã enquanto Constantino pretendia fazê-lo através do cristianismo. Esta política de Constantino não reunia, no entanto, a simpatia de diversos membros da velha aristocracia que viam nesta opção pelo cristianismo um declínio dos seus antigos privilégios e deuses. Constantino manifestou, desde cedo, um favor acentuado à Igreja, através de ofertas em dinheiro, terrenos, palácios e do financiamento de basílicas em Roma e Jerusalém enquanto, por outro lado, apresentou uma atitude tolerante para com a religião tradicional, proibindo apenas algumas práticas pagãs, nomeadamente os sacrifícios sangrentos, a magia e a adivinhação privada. Assim, por um lado, apoiava o cristianismo e, por outro, esforçava-se por manter boas relações com os devotos dos cultos pagãos antigos e particularmente com o Senado romano. Na verdade, “O Império oficialmente era pagão e correspondia a Constantino, como cabeça do Império, o título de sumo-sacerdote. Negar-se a aceitá-lo seria rejeitar [...] todas as antigas tradições do Império [...]. Até ao ano 320 as moedas de Constantino frequentemente apresentavam os símbolos e os nomes dos velhos deuses, se bem que muitas já continham também o monograma de Cristo.”²⁰²

Sob a sua alçada, o culto cristão viria, sem dúvida, a experimentar um conjunto de mudanças significativas. A primeira dessas mudanças que podemos citar diz respeito ao

²⁰⁰ Ver (Collins e Price 2000, 59) COLLINS e PRICE, 2000, p. 59.

²⁰¹ Ver (Cobin 2008, 50) CORBIN, 2008, p. 50.

²⁰² Ver (Gonzales, E até aos confins da Terra: Uma História Ilustrada do Cristianismo 1989, 34)

facto do culto cristão, que outrora era caracterizado pela simplicidade e realizado em casas particulares, cemitérios e catacumbas romanas, ter começado a sentir a influência do protocolo imperial. Com efeito, foi nesta época que os bispos cristãos começaram a utilizar vestes ricamente ornamentadas. Na mesma altura, gestos que costumavam realizar-se na presença do imperador, como sinal de respeito, começaram igualmente a realizar-se no culto e este começou a iniciar-se com uma procissão. Como resultado, e com o objetivo de destacar a referida procissão, surgiram os coros, o que resultou, a longo prazo, numa menor participação por parte da congregação no culto. Por outro lado, enquanto, desde o segundo século, era costume comemorar o aniversário da morte de um mártir cristão através da celebração da eucaristia no lugar em que se encontrava enterrado, a partir desta altura foram construídas igrejas em muitos desses lugares e divulgou-se a crença de que o culto teria um significado especial se fosse comemorado numa dessas igrejas, devido à presença das relíquias de determinado mártir. Deste modo, começaram a desenterrar-se os mártires, no sentido de se colocar o seu corpo, ou algumas das suas partes, sob o altar das diversas igrejas que se encontravam em fase de construção. Na mesma altura, surgiam pessoas que se designavam como portadoras de revelações de mártires que eram desconhecidos ou que se encontravam já praticamente esquecidos e iniciava-se assim a crença de que as relíquias possuíam o poder de operação de milagres, tendo passado, por esse motivo, a ser veneradas. Foi igualmente nesta época que a imperatriz Helena, tendo peregrinado no ano de 326 para a Terra Santa, declarava ter descoberto a verdadeira cruz de Cristo, que rapidamente foi repartida por diversas regiões do Império Romano, devido à crença de que teria poderes milagrosos.

Face ao panorama descrito, alguns líderes da Igreja tentavam atenuar a superstição que parecia aflorar entre os crentes, contudo aparentemente sem sucesso, na medida em que aumentava o número de convertidos que pediam o batismo e parecia ser cada vez mais difícil encontrar tempo e oportunidade para os auxiliar na vida cristã.

Diversas igrejas foram mandadas erigir durante o tempo em que Constantino governou: temos como exemplo a Igreja de Santa Irene, em Constantinopla, mandada construir pelo próprio imperador; a Igreja da Natividade e a do Monte das Oliveiras, na Terra Santa, mandadas erigir pela sua mãe, Helena, entre outras, que foram edificadas, de modo semelhante, por todo o Império Romano. Os sucessores de Constantino deram seguimento a esta prática, mandando erigir igrejas faustosas, que ficaram conhecidas como “basílicas”. Nestas igrejas, o seu interior era decorado ricamente, sendo que a arte característica desta altura era o mosaico. As paredes encontravam-se cobertas com

quadros feitos com pedaços muito pequeninos de vidro, de pedra ou de porcelana coloridos nos quais eram representadas cenas bíblicas, da tradição cristã e, por vezes, também a pessoa que havia financiado a construção da basílica. A parede cuja decoração era mais importante era a abside e normalmente consistia num grande mosaico em que se representava a Virgem com Jesus ao colo ou Jesus Cristo sentado em glória como o governante supremo do Universo. Deste modo, “Esta representação de Cristo, conhecida como o “pantocrator” – isto é, o rei universal – mostra o impacto que a nova situação política teve sobre a arte cristã, pois representava Cristo sentado num trono, como era o costume dos imperadores.”²⁰³ Ao redor da basílica, construíam-se outros edifícios dedicados ao culto e à residência dos ministros, de entre os quais se destacava o batistério, onde se celebrava o batismo, geralmente por imersão (que era o meio habitual de administração do batismo até sensivelmente ao século IX, tendo sido praticado na Itália até ao século XIII e nas igrejas orientais até aos dias de hoje).

Deste modo, e tendo em conta tudo o que foi acima descrito, a antiga igreja parecia conservar os seus costumes tradicionais, no entanto tudo parecia assumir um novo aspeto, pelo que os cristãos se esforçavam por adaptar os seus hábitos e costumes às novas circunstâncias com as quais se deparavam. Neste contexto, surgia no seio do cristianismo uma aristocracia clerical parecida e paralela à aristocracia imperial. Assim, a igreja parecia imitar os costumes do Império não só na liturgia, mas igualmente na sua estruturação social.

Foi neste contexto que, enquanto alguns cristãos, de entre os quais se destaca o exemplo de Eusébio de Cesareia, interpretavam a nova situação política e religiosa em que viviam como um sinal do cumprimento do plano de Deus e encaravam o final das perseguições como uma bênção divina, outros entristeciam-se pelas mudanças a que assistiam no seio da Igreja cristã. As principais causas que estavam na origem da tristeza experimentada por estes últimos cristãos relacionavam-se, sobretudo, com o facto de se assistirem a conversões que pareciam ter por detrás motivações duvidosas, como a busca de posições e privilégios, sendo que esses convertidos pareciam desconhecer no que consistiam o batismo e a fé cristã. Por outro lado, assistia-se a uma competição entre os bispos pelas posições de maior prestígio, ao mesmo tempo que os ricos e poderosos pareciam dominar as dinâmicas no seio da Igreja. Muitos cristãos encontraram, então, um meio através do qual julgaram ser possível manter a santidade e a fé cristã: isolar-se da restante sociedade,

²⁰³ Ver (Gonzales, E até aos confins da Terra: Uma História Ilustrada do Cristianismo 1989, 43)

abandonando tudo e subjugando o corpo e as suas paixões, para evitar dar lugar à tentação, sendo que se verificou o desenvolvimento do ascetismo como modo de testemunho de fé e meio de aceder à vida perfeita.

Os imperadores cristãos que sucederam a Constantino, nomeadamente Constâncio II, Valente e Teodósio, continuaram a intervir nos assuntos da Igreja. Durante a crise ariana, os imperadores cristãos apoiaram ou impuseram variadas formas de fé. Aqueles que as aceitaram gozaram do favor imperial, enquanto aqueles que as rejeitaram foram perseguidos e os bispos dissidentes foram depostos e exilados.

O imperador Teodósio I (379-395) marcou o regresso à ortodoxia traçada no Concílio de Niceia (325) e reafirmada no Concílio de Constantinopla (381). Deste modo, foi restringida a liberdade de expressão e de culto a todos aqueles que não seguissem essa ortodoxia, sendo que estes últimos eram, ainda, perseguidos como hereges. Assim, “a par das medidas de repressão das dissidências cristãs, os sucessores de Constantino tomaram outras que irão restringir e, depois, proibir a liberdade do culto pagão. Os filhos de Constantino foram os primeiros que as puseram em prática. Uma lei de Constante de 341 declara: «Que cesse a superstição, que seja abolida a loucura dos sacrifícios.»²⁰⁴ Crê-se, hoje em dia, que estas medidas ainda não implicavam uma proibição absoluta dos cultos pagãos, mas consistiriam somente na renovação das restrições que haviam sido impostas por Constantino. Na verdade, uma das suas leis, por exemplo, era clara quanto às superstições que deveriam ser totalmente destruídas, contudo proibia a destruição dos templos pagãos, que eram tolerados. Durante o período em que Constâncio II governava (353-357), e após a derrota de Magnêncio (que havia autorizado novamente a realização de sacrifícios noturnos), surgiram novas leis que visavam encerrar os templos pagãos e proibir as suas práticas de culto. Apesar de ter sido decretado que era proibido sacrificar, sob pena de morte ou de confiscação de bens, e adorar estátuas, sob pena de morte, na verdade a aplicação destas medidas foi somente realizada de modo parcial. A política religiosa destes imperadores, sucessores de Constantino, não implicou, deste modo, a repressão total do paganismo, mas apenas uma perda de legitimidade por parte deste, traduzida num desfavor imperial acentuado.

Por sua vez, o imperador Juliano, que nascera cristão, mas resolvera regressar à religião tradicional, pôs termo às medidas acima enunciadas, tentando fazer reviver o culto pagão,

²⁰⁴ Ver (Cobin 2008, 51)

no entanto viu-se impedido de fazê-lo, uma vez que morreu depois de governar somente durante dois anos (361-363).

O seu sucessor, Joviniano, tratou de abolir a lei escolar do seu antecessor, que se baseava na proibição do exercício do ensino pelos mestres cristãos.

A política dos seus sucessores, Valentiniano e Valente, continuou relativamente tolerante para com o paganismo. Uma lei promulgada no ano de 370 declarava a liberdade de culto, todavia, no final do seu reinado, Valente voltou a proibir os sacrifícios sangrentos.

As políticas religiosas de Graciano e de Teodósio I (e deste último, sozinho) acabaram por tornar, finalmente, o paganismo ilegal. Entre as medidas aplicadas por estes imperadores, podemos destacar as seguintes: tanto um como o outro recusaram o título e o manto de *Pontifex Maximus*; os cristãos que haviam voltado ao paganismo foram visados por éditos e perderam o direito de fazer testamentos, a partir do ano de 381; no ano de 383, essa lei foi renovada e passou a aplicar-se apenas aos cristãos batizados que tinham abandonado a sua fé. Estes eram, assim, considerados “excluídos do direito romano”. No ano de 391, Teodósio reforçou esta lei, na medida em que abandonar a comunhão cristã era uma ação vista como isolar-se das restantes pessoas e voltaram a proibir-se as práticas relativas às religiões tradicionais. Assim, os sacrifícios sangrentos foram proibidos, sob pena de deportação, nos anos de 381 e 382, e as práticas de adivinhação foram proibidas, sob pena de morte, no ano de 385. Por fim, as instituições do culto pagão foram igualmente atingidas. Deste modo, no outono de 382, por ordem de Graciano, foram retiradas do Senado de Roma a estátua e o altar de Vitória. Foram igualmente suprimidas as imunidades das Vestais e dos sacerdotes pagãos e quer as suas receitas quer os seus subsídios foram confiscados. Teodósio ordenou também o encerramento dos templos. Estes só poderiam abrir para atividades culturais e os que contivessem obras de arte poderiam ser abertos para a realização de assembleias públicas. Muitos templos foram, contudo, encerrados ou demolidos no ano de 384. No período compreendido entre os anos de 391 e 394, foram promulgadas diversas leis com o fim de proibir todas as manifestações do culto pagão. A lei de 24 de fevereiro de 391 foi aplicada a Roma, a de 16 de junho ao Egito e a de 8 de novembro de 392 a todo o Império. Todos os sacrifícios foram proibidos, quer os do domínio público quer os do domínio privado relativos ao culto doméstico, sob pena de coimas elevadas ou de consequências mais graves, aplicáveis aos cidadãos de qualquer categoria social.

EMERGÊNCIA DO CULTO MARIANO NOS INÍCIOS DO CRISTIANISMO

A religião pagã tradicional perdia, deste modo, toda a liberdade de culto e de expressão, tornando-se o cristianismo na religião oficial do Estado sob o governo de Teodósio (que reinou de 378 a 395).

6. Influências culturais do mundo antigo no culto mariano

A um Império de caráter pagão em que a religião fazia parte integrante de todos os domínios da vida, encontrando-se inclusivamente ligada à política de modo indissociável, em que o culto aos deuses e a manutenção da paz com os mesmos, mediante a realização devida dos rituais prescritos, constituía a garantia do bem-estar do estado (e consequentemente de todos os habitantes do Império) e em que se procurava distinguir plenamente a *religio* de todas as formas existentes definidas, na sua ótica, como *superstitio* (sendo esta uma designação na qual se inseria o cristianismo), sucedeu um Império Cristão, monoteísta, que rejeitou inicialmente as práticas de paganismo, embora as tolerasse, e veio, por fim, a proibi-las e a tentar suprimi-las. Importa, então, ter em mente que até ao reinado de Constantino (que se iniciou no ano de 307) o Império Romano já tinha vivido (desde o ano de 27 a.C., sem estarmos neste momento a incluir o período que antecedeu o Império e o governo de Augusto) mergulhado num ambiente pagão, com todas as crenças, práticas e rituais associados. Deste modo, com a conversão de Constantino ao cristianismo um novo tempo foi inaugurado no Império Romano, no que ao domínio religioso diz que respeito, o que afetava consequentemente todos os outros domínios, no entanto talvez fosse mais fácil erradicar o paganismo do Império (ou, pelo menos, as suas práticas visíveis), o que não aconteceu por completo durante o reinado de Constantino, do que eliminar o paganismo “de dentro dos pagãos”, tendo em conta todas as crenças que haviam sido perpetuadas e enraizadas na cultura romana até então. Com efeito, “Many persons clearly believed they could belong now to the Christian fold and yet continue to participate in the centuries-old patterns of worship.”²⁰⁵ A este respeito, MacMullen citou a seguinte frase (que Agostinho registou numa das suas obras e que terá sido proferida por um cristão recente) para demonstrar o padrão descrito: “Indeed I do visit idols, I consult inspired men and soothsayers, but I don’t leave the church of God. I am a Catholic.”²⁰⁶

Será talvez ingénuo, então, pensar que devido à conversão de Constantino e à política empreendida por ele e pelos seus sucessores (excluindo-se aqui o curto reinado de 3 anos do imperador Juliano de 361-363), que o paganismo tenha sido facilmente desarraigado de um Império que o tinha abraçado durante séculos e, em especial, dos seus devotos. Do

²⁰⁵ Ver (Donalson 2003, 85)

²⁰⁶ Ver (Donalson 2003, 85) sobre Agostinho

mesmo modo, poderá ser ingênuo assumir que a partir do momento em que o cristianismo foi abraçado por Constantino e depois adotado pelo império como religião oficial (no ano de 380, mediante o *Édito de Tessalónica*, promulgado por Teodósio I) não terá também ele sofrido qualquer resquício da influência pagã que tinha caracterizado séculos de História antes dessa adoção. Não se trata aqui de declarar, de forma simplista, que o cristianismo tenha sido corrompido ou desvirtuado a partir do momento em que começou a sofrer a influência imperial, tendo-se tornado depois a religião oficial do Império Romano; não se trata tão pouco de afirmar que o cristianismo tenha dado continuidade a alegadas práticas pagãs, sob outras formas ou “roupagem”, mas trata-se antes de tentar compreender que dificilmente o cristianismo se manteve isento de qualquer influência pagã a partir do momento em que foi abraçado e posteriormente integrado no estado romano com o estatuto de religião oficial do Império. Com efeito, “The boundary between paganism and Christianity was much more fluid than that simple dichotomy would suggest and much more fluid than some Christian bishops would have liked to allow.”²⁰⁷, razão pela qual permanece a seguinte questão: “Could Romulus and Numa and the other heroes of early Rome, could the rituals and institutions that were inextricably attached to their names, ever simply be excluded from the cultural inheritance of those who counted themselves Romans – whether Christian or not?”²⁰⁸

Na verdade, acerca da própria conversão de Constantino têm sido apresentadas duas perspectivas que, na ótica dos historiadores, serão “exageradas”. A primeira, defendida por alguns cristãos, alega que a conversão de Constantino representou o ponto culminante de toda a História da Igreja; a segunda perspectiva, por outro lado, caracteriza Constantino como um político habilidoso que via na conversão ao cristianismo uma vantagem para si próprio. Nos documentos da época, podemos observar que a conversão de Constantino diferiu bastante da conversão comum de um cristão daquela altura. Com efeito, ao contrário dos outros convertidos que eram submetidos a um processo moroso de ensino e de disciplina que culminaria no batismo, durante toda a sua vida Constantino nunca se submeteu, em nenhum aspeto, à autoridade pastoral da Igreja. Assim, “mesmo depois da sua conversão, Constantino participou de rituais pagãos que eram proibidos aos cristãos comuns e os bispos não levantaram a voz em protesto e condenação.”²⁰⁹ Constantino, na verdade, só veio a ser batizado no seu leito de morte. Assim, “qualquer política ou édito

²⁰⁷ Ver (Beard, North e Price 1998, 388)

²⁰⁸ Ver *idem*.

²⁰⁹ Ver (Gonzales, E até aos confins da Terra: Uma História Ilustrada do Cristianismo 1989, 30)

em favor dos cristãos, da parte do imperador, era recebido pela igreja como um favor feito por um amigo ou simpatizante. E qualquer deslize religioso de Constantino era encarado da mesma perspectiva, como sendo a ação de alguém que não fazia parte do grupo dos fiéis, ainda que fosse simpatizante deles.”²¹⁰ Um indivíduo com o perfil de Constantino poderia até eventualmente receber conselhos da Igreja, mas não seguia a sua direção nem poderia ser condenado por ela. Os aspetos anteriormente descritos parecem confirmar que aqueles que defendem que a conversão de Constantino representou o ponto culminante de toda a História da Igreja possivelmente estarão equivocados. Contudo, parecem igualmente equivocados aqueles que defendem a perspectiva de que Constantino se terá convertido por mero oportunismo político. Com efeito, na ótica dos antigos, os deuses eram realidades bem concretas. Deste modo, até os mais cétricos costumavam respeitar os poderes sobrenaturais e tanto quanto se sabe ninguém, durante a Antiguidade, se aproveitou da questão religiosa movido pelo oportunismo político que caracterizou a idade moderna. Por outro lado, se a simpatia demonstrada por Constantino em relação ao cristianismo tivesse tido por base interesses de ordem política, a sua conversão teria ocorrido, provavelmente, na pior altura possível. Isto porque quando Constantino adotou o *labarum* como emblema, preparava-se para lutar pela cidade de Roma. Esta cidade era, nessa época, o centro das tradições pagãs e os seus principais aliados eram os membros da velha aristocracia pagã, que se sentiam oprimidos por Majêncio. Por outro lado, o cristianismo reunia muito mais fiéis no Oriente (para onde a sua atenção se viria a voltar mais tarde) do que no Ocidente, local em que governava e onde lutava contra Majêncio. Além de todos os fatores mencionados anteriormente, convém recordar que o apoio que Constantino poderia esperar da parte dos cristãos era muito duvidoso, na medida em que “A igreja sempre tivera dúvidas sobre se os cristãos poderiam prestar serviço militar e por isto o número de cristãos no exército era pequeno. Entre a população civil a maioria dos cristãos fazia parte da classe baixa [...] e [...], depois de quase três séculos de medo do Império, ninguém poderia predizer qual seria a reação dos cristãos diante do fenómeno inesperado de um imperador cristão.”²¹¹ O mais provável é que Constantino cresse realmente em Jesus Cristo, contudo o entendimento que possuía acerca da sua nova fé parecia ser diferente do dos outros cristãos da sua época que estavam dispostos, muitos deles, inclusivamente, a dar a sua vida em nome da causa cristã. Constantino, ao favorecer

²¹⁰ Ver (Gonzales, E até aos confins da Terra: Uma História Ilustrada do Cristianismo 1989, 30)

²¹¹ Ver *idem*. p.31

os cristãos, parecia estar a fazê-lo com o objetivo de buscar para si o favor do Deus dos cristãos que ele via como muito poderoso e capaz de ajudá-lo. Na verdade, existem declarações do imperador Constantino, conservadas pela História, que parecem retratá-lo como “um homem sincero, cuja compreensão do evangelho era reduzida.”²¹² Ele seria alguém que possivelmente não via sequer na sua opção pelo cristianismo qualquer interdição no que se refere à adoração a outros deuses. Na verdade, a História apresenta Constantino como um imperador que durante muito tempo julgou que o Sol Invicto e o Deus dos cristãos eram o mesmo ser; que consultava o oráculo de Apolo; que aceitou o título de sumo-sacerdote dos deuses atribuído, por tradição, aos imperadores e que participava em todo o tipo de cerimónias pagãs. Ao mesmo tempo, Constantino era um político hábil e, por essa razão, sabia que teria de enfrentar uma grande oposição, praticamente irresistível, se quisesse abolir de vez todo o culto pagão. A realidade é que, naquela época, a pregação cristã ainda não tinha penetrado no seio da velha aristocracia nem nas zonas rurais, pelo que os velhos deuses não estavam, de maneira alguma, esquecidos. Por outro lado, existiam muitos seguidores de Mitra e de outros deuses no exército e a Academia de Atenas e o Museu de Alexandria, que constituíam os dois grandes centros de estudo da época, dedicavam-se ao ensino da antiga sabedoria pagã. Neste contexto, “Querer suprimir tudo isto através de um mandato imperial era impossível – ainda mais porque o imperador não via nenhuma contradição entre o culto ao Sol Invicto e a fé cristã.”²¹³ Durante o governo de Constantino, os tesouros artísticos dos templos pagãos foram utilizados para a fundação de Constantinopla, ou seja da “nova Roma” o que pareceria estar a empobrecer o antigo paganismo. Contudo, durante o tempo em que Constantino governou assistiu-se igualmente à construção e restauração de alguns templos pagãos, embora estes tenham efetivamente perdido grande parte do seu esplendor enquanto eram erigidas igrejas cristãs magnificentes. Apesar de todas as medidas levadas a cabo por Constantino, do modo como favoreceu o cristianismo através de várias ações, entre elas a promulgação de diversos éditos, e do facto de ter sido batizado antes da sua morte, na verdade parece que este imperador permaneceu como o sumo-sacerdote do paganismo até ao final do seu reinado. Assim, “Quando ele morreu, seus três filhos, que lhe sucederam, não se opuseram ao desejo do Senado de divinizá-lo e assim surgiu o facto

²¹² Ver *idem.* p.32

²¹³ Ver *idem.* p.33

bizarro de que Constantino, que tanto tinha feito de mal ao culto pagão, passou a ser um dos seus deuses.”²¹⁴

Com efeito, no contexto anteriormente descrito, julgo que poderá ser considerado, com alguma legitimidade que, possivelmente, o culto mariano (cuja emergência - ainda numa forma muito elementar- terá ocorrido num contexto em que o cristianismo já era a religião oficial do império romano) terá tido na sua génese uma influência pagã, nomeadamente do culto de Ísis, que foi de grande relevância no Império Romano, como já tivemos a oportunidade de demonstrar previamente neste ensaio. Convém, no entanto, enfatizar que a abordagem que a seguir se segue não prevê tratar esta questão à luz de uma espécie de sincretismo considerando Maria como uma nova Ísis ou o culto mariano como uma perpetuação do culto anteriormente prestado à deusa.

A este respeito, existem autores, de entre os quais podemos citar John McGuckin, que têm criticado o modo como diferentes paralelismos têm vindo a ser estabelecidos entre Ísis e Maria, de uma forma que ele considera, por vezes, rudimentar e com pouco sentido de critério. Refere inclusivamente uma obra em particular ao declarar que “The extensive and scholarly book by Witt, that put Isis scholarship on a new footing, has a remarkably poor final consideration of how much of all this actually ends up in the Marian cult of the fifth-century Church. His successors have rarely developed on this in terms of sophistication and even recent study gives us small grounds for comfort when the very terms of the comparison can be brandly, and rather ineptly, stated in terms such as: ‘Links have been drawn between the Isis cult...’.”²¹⁵ Assim, na perspetiva do mesmo autor, na realidade o culto mariano utilizaria somente temas pontuais da iconografia do culto de Ísis, mas as conexões entre os dois cultos certamente não existiriam. Aparentemente, a iconografia mariana seria ditada pelos símbolos bíblicos e colorida pela teoria imperial bizantina. Para além disso, ainda de acordo com o mesmo autor, muitas das associações que poderiam ser estabelecidas entre o culto de Maria e a religião de Ísis (que considera, em grande parte, incidentais e resultantes de formas arquetípicas de religião, que incluem temas como a maternidade e a feminidade) terão sido inteiramente compreendidas pelos cristãos no contexto da sua própria sintaxe cultural. Assim, a representação de Maria em ícones que fizessem lembrar aspetos presentes nas estátuas das divindades pagãs poderiam contribuir para que um pagão que se aproximasse desses ícones pudesse

²¹⁴ Ver (Gonzales, E até aos confins da Terra: Uma História Ilustrada do Cristianismo 1989, 35)

²¹⁵ Ver (Maunder 2008, 7) sobre John McGuckin

encontrar aí um ponto de contacto com os cristãos da sua própria cidade. Deste modo, “If the Christian movement was in the ascendancy (as it certainly was in the late fourth and fifth centuries), then such assonance could lead to the easier transition of the pagans to the new cult of Christ and his Virgin Mother. If the Church was not in ascendancy (as was the case certainly in Egypt in the third century, where some of the bloodiest suppression of Christians communities took place), such assoonance might even serve to displace suspicion and hostility from Christians engaged in domestic cults which ‘appeared to’ their pagan contemporaries to be different from what they really were.”²¹⁶

Na verdade, podem ser verificadas algumas similaridades que importam, no contexto do presente estudo, enunciar e explicitar e que sugerem, de alguma forma, que a formulação da imagem de Maria e algumas características do culto mariano que posteriormente se veio a desenvolver poderão ter sofrido algumas influências da cultura e religião do mundo antigo e do culto de Ísis em particular.

A primeira diz respeito à questão da iconografia. Com efeito, diversos autores têm enfatizado as semelhanças evidentes entre a figura da *Isis Lactans* e as posteriores representações de Maria a amamentar o seu filho Jesus. Assim, “The idea that later Christian iconography borrowed from that of Isis and Horus is, of course, well known, and the figures of Mary and the Christ child first became commom in an Egyptian setting.”²¹⁷ Por outro lado, anteriormente observámos que alguns autores, de entre os quais destacámos John McGuckin, alegam que, na realidade, a iconografia mariana seria ditada somente por símbolos bíblicos. Contudo, o mesmo autor referiu que a representação de Maria em ícones que fizessem lembrar aspetos presentes nas estátuas das divindades pagãs poderia contribuir para que um pagão que se aproximasse desses ícones aí encontrasse um ponto de contacto com os cristãos da sua própria cidade. Surgem, então, um conjunto de questões importantes: seria totalmente improvável que os recém-cristãos, convertidos do paganismo de modo gradual e à medida que o Império Romano se tornava cristianizado, pudessem recorrer a um tipo de iconografia com a qual já se encontravam familiarizados (no tempo em que prestavam culto às divindades adoradas no Império, de entre as quais constava Ísis) para representarem posteriormente os elementos da nova fé que agora professavam? Seria assim tão surpreendente que indivíduos outrora devotos a Ísis, e familiarizados com a iconografia da *Isis Lactans*,

²¹⁶ Ver idem. p. 11

²¹⁷ Ver (Donalson 2003, 6)

pudessem, de certa forma, vir a reproduzi-la mais tarde, representando, com base nas suas referências anteriores, a imagem de Maria a amamentar o seu filho Jesus? Ou será que com a conversão de diversos imperadores ao cristianismo, e progressiva cristianização do Império, toda a herança cultural religiosa do paganismo foi apagada das mentes dos antigos crentes pagãos? Será possível que em menos de 70 anos - desde a proclamação do Édito de Milão (313) até à adoção do cristianismo como religião oficial do império (380) – se tenham erradicado completamente crenças que perduravam há séculos (e tradições associadas), bem como todas as referências dos indivíduos (neste caso particular no que se refere à iconografia) acerca da religião que outrora praticavam? Não seria natural que um “ex-pagão”, ao entrar numa igreja cristã pudesse reconhecer em Maria um modelo de maternidade ao vê-la representada de um modo semelhante àquele com o qual já se encontrava familiarizado (a figura da *Isis Lactans*) a respeito do antigo padrão de mãe-modelo? No entanto, de acordo com o que foi anteriormente exposto, penso que poderemos considerar que a representação de Maria a amamentar Jesus poderá, certamente, ter sofrido uma influência de representações pagãs anteriores, nomeadamente da *Isis Lactans*, no que à iconografia em si diz respeito. No entanto, as semelhanças encontradas ao nível da iconografia não significam necessariamente que tenha existido uma adoção deliberada dos elementos de um culto para o outro até porque no antigo Egito o ato de amamentar praticado por uma deusa possuía um simbolismo distinto, de acordo com o qual “the milk emitted from the divine is representative of the nourishment of life and divinity.”²¹⁸, o que não se aplicava ao caso de Maria, uma vez que, tal como Maza destacou numa das suas obras, Maria inicialmente não possuía qualquer atributo divino, ao contrário de Ísis, que foi considerada totalmente divina desde o momento em que se tem conhecimento do seu culto. Assim, as imagens de Maria a amamentar parecem representar apenas o seu papel nas narrativas bíblicas relacionado com o nascimento de Jesus, sem a atribuição de qualquer característica divina à sua pessoa. No entanto, tal não exclui a possibilidade de que algumas características iconográficas tenham, com efeito, sido especialmente seleccionadas na representação de imagens de Maria, para que esta fosse ao encontro da imagética reconhecida pelos seguidores de Ísis. Em suma, de entre as opiniões sustentadas por diversos autores, julgo que a posição mais correta será a que aponta para uma perspetiva mais equilibrada, ou seja, a de considerar que, por um lado, existem de facto elementos ao nível da iconografia que apontam para uma ligação entre

²¹⁸ Ver Tran Tam Tinh citado pelo *Journal of the Canadian Society for Coptic Studies*, 2012, p. 72.

as representações de *Isis lactans* e de *Maria lactans*, embora por outro lado não se possa afirmar perentoriamente que a imagética ligada ao culto de Ísis tenha determinado por completo as futuras representações artísticas de Maria nem tão pouco que um culto tenha dado continuidade ao outro.



Fig. 1- Ísis Lactans e Maria Lactans

Fonte: www.defendendoafecrista.wordpress.com

Outro aspeto que merece a nossa atenção refere-se ao facto de Ísis ter sido considerada pelos antigos como um modelo de esposa e de mãe dedicada, sendo que para tal contribuiu grandemente o seu mito. Com efeito, Ísis era a deusa que não só tinha conseguido reunir as partes dispersas do corpo do seu marido Osíris, anteriormente morto e esquartejado por Set, como ainda o tinha conseguido trazer de volta à vida e, desse modo, conceber Hórus, assegurando a sucessão ao trono do Egito. Ísis correspondia, assim, ao protótipo da mulher-modelo, em vários domínios, do mesmo modo que personificava a família como uma instituição sagrada, sendo que a sua “família sagrada” podia servir de arquétipo para as famílias humanas. Por outro lado, a maternidade de Maria é igualmente um aspeto bastante destacado e, à semelhança de Ísis, pode constituir um modelo enquanto esposa e principalmente enquanto mãe. Não terá realizado o ato heróico de procurar com determinação as partes do corpo dispersas de um marido assassinado e esquartejado, nem tão pouco de usar de artes mágicas para ressuscitá-lo, concebendo dele, em seguida, mas foi uma mãe que enfrentou grandes desafios e provações desde que engravidou. Assim, “Mateus, relatando que Maria «se encontrou grávida» antes de viver em comum com José, mostra bem que ela podia incorrer numa suspeita de infidelidade (cf Mt 1,8; 2,5). Após o nascimento de Jesus, ele denuncia a violência que vai desencadear-se contra a criança e a

sua família (cf Mt 2).”²¹⁹ Por seu turno, no seu Evangelho, Lucas relata que Jesus nasceu em condições muito precárias e refere, de igual modo, a angústia vivenciada por Maria enquanto julgava o seu filho perdido. Por fim, “segundo a tradição unânime dos evangelhos, Maria experimentou a mais terrível provação que pode atingir uma mãe, a de assistir impotente à paixão e morte do seu próprio filho.”²²⁰ Para além de todos os aspetos referidos, assim como a “Família Sagrada” de Ísis constituía um arquétipo para as famílias humanas, também a “Sagrada Família” de Maria constituiu um modelo para as famílias cristãs. Temos, por um lado, uma mãe extremosa e dedicada, que arriscou a própria vida em virtude de uma gravidez ocorrida num contexto em que ainda não coabitava com o seu marido e que até ao fim da vida de Jesus o acompanhou, estando inclusivamente presente junto à cruz no momento em que foi crucificado; temos, por outro lado, o filho Jesus que, de acordo com o relato do Evangelho de S. Lucas (2:51) era obediente aos seus pais (tal como Hórus era apontado como um filho-modelo); e, por fim, temos José que se distinguiu pelo modo como aceitou Maria e a sua gravidez (segundo o relato bíblico, depois de alertado, em sonhos, por um anjo acerca da sua conceição pelo Espírito Santo), do modo como a apoiou e acompanhou, nomeadamente no que se refere à fuga para o Egito decorrente da perseguição de Herodes e da paternidade que assumiu em relação a Jesus, cumprindo conjuntamente com Maria todos os preceitos religiosos a respeito, por exemplo, da circuncisão e dedicação da criança no templo e agindo em conformidade com o papel de pai.

Um terceiro aspeto relevante fica a dever-se ao facto de Ísis ter sido reconhecida como a protetora dos navegantes, nomeadamente na qualidade de *Isis Pelagia*. Na verdade, no contexto da religião de Ísis, uma das festividades mais importantes (se não a mais importante) era a do *Navigium Isidis*, ou seja, “A embarcação de Ísis”, que se celebrava no dia 5 de março. Esta tinha o seu início através de uma procissão sagrada, que se iniciava no templo de Ísis, seguia o seu caminho até ao porto para um lançamento festivo da “embarcação de Ísis” e depois retornava ao templo. Parte da associação de Ísis com o mar e com a navegação provém da história segundo a qual Set terá assassinado o seu irmão Osíris, na medida em que a referida deusa, no âmbito da procura do seu corpo, terá navegado do Delta até Biblos, na Fenícia. A partir desta história, a associação de Ísis com as viagens marítimas passou a ser assegurada. Por outro lado, a “Festa de Júbilo” ou

²¹⁹ Ver (Dombres, Maria no Projecto de Deus e a Comunhão dos Santos 1997, 86)

²²⁰ Ver *idem*.

Charmosuna sobre a viagem de regresso, bem-sucedida, de Ísis também era amplamente celebrada, eventualmente através do Oriente, como comprovam algumas evidências, nomeadamente na Bitínia. Designada igualmente como “O Advento de Ísis” essa festividade era celebrada, de acordo com Plutarco, no dia 2 de janeiro. A identificação de Ísis com Hator, que era conhecida como a “senhora da barca” e “Senhora de Biblos” contribuiu também para a sua reputação enquanto uma deusa que estaria ligada ao mar. Acrescentando a esse facto outra viagem atribuída à deusa entre o seu santuário, em Filas, e uma ilha vizinha podemos considerar que existiram diversos fatores que a tornaram conhecida como *Isis Pelagia*, ou seja, a “Ísis do mar”. Neste contexto, podemos afirmar que “the Navigium festival significantly came to be connected specifically to the Roman imperial ideology. The prayers read aloud at the temple at the conclusion of the procession to and from the shore were widely recognized and identified with the famous vota, vows for the safety and prosperity of the emperor and the empire as a whole.”²²¹ De acordo com o relato de alguns autores, de entre os quais podemos citar Apuleio (125-170 d.C.), na procissão realizada em homenagem a Ísis existia uma miríade de mulheres, vestidas de branco, exibindo uma variedade de insígnias. Usavam grinaldas de flores de primavera e transportavam montes de flores nos seus braços. Começavam depois a espalhá-las, para que o cortejo sagrado viesse a pisar essas flores. Algumas levavam espelhos reluzentes invertidos atrás das suas costas, aparentemente destinados para o próprio uso da deusa, e pentes de marfim. Outras mulheres borrifavam bálsamos e outros perfumes pelas ruas. Depois, seguia-se uma multidão de homens e de mulheres que transportavam toda a espécie de objetos luminosos – lamparinas, círios iluminados, tochas, entre outros, para homenagear a fonte das estrelas, que se cria ser a própria Ísis. Em seguida, a deusa era homenageada por um conjunto de músicos, uma verdadeira orquestra de gaitas, flautas e trompetes, acompanhados de um coro que entoava hinos que haviam sido especialmente preparados para a ocasião da procissão. Juntavam-se ainda a esta procissão os iniciados deste culto bem como sacerdotes que transportavam consigo diversos símbolos religiosos associados à deusa homenageada. Quando a procissão já havia realizado o seu caminho até à beira-mar, os sacerdotes colocavam as imagens em lugares que tinham sido estabelecidos. Depois, o sumo-sacerdote consagrava a “embarcação de Ísis”. Em seguida, muitos dos espectadores – iniciados, cidadãos e escravos – aproximavam-se com cestos de especiarias e outras oferendas com as quais carregavam o convés. Por outro lado,

²²¹ Ver (Donalson 2003, 69)

muitos aproximavam-se para verterem libações de mosto de cereais que haviam preparado com leite. Por fim, a tripulação preparava a embarcação para ser lançada à água. Então, a multidão assistia ao modo como a embarcação deixava o porto e desaparecia no horizonte. Era nesse momento que se voltava ao templo. O *Navigium*, significando o lançamento da “Embarcação de Ísis” ao mar inicialmente significava uma ação que consistia num voto através do qual as pessoas acreditavam obter sucesso no mar e segurança nas viagens marítimas. Mais tarde, no entanto, este tornou-se um símbolo para as orações a favor da felicidade de Roma, tanto das urbes como do Império como um todo. Com efeito, “This was personalized in the prayers for the happiness (felicitas) of the emperor, who represented the state. [...] It appears that the Isis rites were actually combined with something of a naval pageant called «Happiness of the Emperor» - *Felicitas Augusti* in January. Ships, after all, can be shown to have been symbols of happiness among the Romans at some remove from the Isis cult.”²²² No ano de 389 d.C., quando a maioria das festividades pagãs já havia sido suprimida, os votos públicos, ou *vota*, associados com o *Navigium*, tinham sido especialmente mantidos. Na verdade, no quinto século, algumas fontes demonstram que o *Navigium* ainda persistia e há autores que afirmam que essa festividade ainda não tinha cessado no século sexto como uma celebração que ocorria durante o reinado do imperador Justiniano. Nos finais do século IV, um diverso conjunto de moedas celebravam o *vota* e tornaram-se representativas do “reavivamento pagão” desse período. Por fim, o nome de Ísis foi igualmente atribuído a algumas embarcações e a deusa foi ainda designada como *Isis Pharia*, sendo que se crê que este último título estaria ainda associado ao grande farol que se encontrava no porto de Alexandria. Por outro lado, sabe-se igualmente que *Stella Maris* (Estrela do Mar) foi um título atribuído igualmente a Maria, mãe de Jesus, sabendo-se, do mesmo modo, que foi considerada então como a estrela que guiaria os navegantes (como se fosse um farol), sendo que, mais tarde, por volta do século XV, esta crença veio a culminar na atribuição do título de “Nossa Senhora dos Navegantes” a Maria, mãe de Jesus. Desta forma, considerava-se que esta seria a protetora daqueles que realizavam viagens marítimas, nomeadamente em contexto de tempestades e perigos oferecidos pelo mar. Não querendo significar que um culto tenha dado origem ao outro, não deixa de ser interessante notar a ligação ao mar que foi atribuída primeiramente a Ísis e muitos séculos depois a Maria. Por outro lado, mais interessante ainda poderá ser notar nas celebrações em homenagem

²²² Ver (Donalson 2003, 73)

à Nossa Senhora dos Navegantes, que se realizam ainda hoje em dia e com particular destaque no Brasil, alguns elementos em comum com aqueles que acima foram descritos por ocasião do relato acerca da festividade do Navigium Isis. Em Portugal, por exemplo, a festa dedicada à Nossa Senhora dos Navegantes é sobretudo associada às comunidades piscatórias, sendo que no dia 15 de agosto se realiza uma procissão, primeiramente pelas ruas e depois de barco, procedendo-se à bênção do mar e da localidade em que a festa se realiza.



Fig.2 - Procissão de Nossa Senhora dos Navegantes

Fonte: www.ru.ucpel.edu.br

O quarto aspeto que nos pode chamar à atenção diz respeito ao facto de Ísis ter sido tratada como se fosse Hera, a rainha dos deuses do Olimpo e de se ter tornado conhecida como *Panthea* (“a deusa de tudo”). Na qualidade de *Isis Panthea*, a deusa era vista como a criadora e senhora ou governante de todo o cosmos e, portanto, foi descrita como estando vestida de estrelas, uma iconografia que a remetia, no contexto da época, para a deusa Artemis dos gregos, ou deusa Diana dos romanos (no que respeita à presença do elemento da lua), mas que, por outro lado, também nos remete para a Virgem Maria. Isto porque a crescente associação da Virgem Maria com a lua permaneceu até aos dias de hoje e o facto de ser igualmente um símbolo do Império Bizantino, que posteriormente lhe foi dedicado, certamente contribuiu para esta identificação. Por outro lado, alguns autores defendem que a mulher descrita no capítulo 12 de Apocalipse “[...] vestida de sol, com a lua debaixo dos pés e uma coroa de doze estrelas na cabeça” (Ap.12.1) representa uma referência a Maria, pois é apresentada como a mãe do Messias, embora vários argumentos tenham surgido com o decorrer do tempo em oposição a essa teoria. Um desses

argumentos sustente que os escritores da igreja primitiva não interpretaram Apocalipse 12 num sentido mariológico, sendo que a primeira interpretação mariológica dessa passagem terá surgido no quarto século; o autor de Apocalipse não identifica Maria de forma explícita como a mulher descrita, ao contrário do que sucede em relação a outras personagens presentes no texto, como é o caso do dragão, que identifica claramente como a “antiga serpente, aquele a quem chamam Diabo e Satanás.” (Apocalipse 12:9), embora alguns autores justifiquem o silêncio do autor pelo facto pelo facto de pressupor que a mãe do Messias seria reconhecida como Maria, mesmo sem qualquer menção ao seu nome; por fim, a descrição do nascimento da criança não corresponde à do nascimento de Jesus. Deste modo, apesar de a hipótese de existir uma referência secundária a Maria, mãe de Jesus, na narrativa de Apocalipse 12 não ser, na opinião de alguns autores, totalmente descartável, na verdade é bastante incerta que essa tenha sido a intenção do autor do livro. Porém, “what is more certain is that his symbol of the woman who is the mother of the Messiah might well lend itself to Marian interpretation, once Marian interest developed in the later Christian community. And eventually when Revelation was placed in the same canon of Scripture with the Gospel of Luke and the Fourth Gospel, the various images of the virgin, the woman at the cross, and the woman who gave birth to the Messiah would reinforce each other.”²²³ Deste modo, existem autores que argumentam que “The Christian doctrine that the *Theotokos* (“God-bearer”) Mary was the vessel of grace for the salvation of the world certainly cast her in a role which is Isis-like. She immediately resembles Isis as mother of a god who achieves victory over darkness and death. Her Orthodox title of *Panagia*, “All-holy”, places her squarely as a “replacement” of *Isis Phantea*.”²²⁴

O quinto aspeto relevante neste estudo diz respeito ao facto de Ísis ter ficado conhecida entre os seus devotos como sendo detentora de poderes mágicos. Efetivamente, era invocada com regularidade no “Livro dos Mortos” e também como protetora contra picadas ou mordidas fatais. Não existia, porém, uma distinção clara entre poderes mágicos e de cura, sendo que a intervenção de Ísis podia abranger diversos domínios: questões de vida e de morte, problemas de saúde, questões emocionais, entre outros. Por outro lado, acreditava-se que possuía a capacidade de proteger os indivíduos de certos perigos, nomeadamente no que se refere aos navegantes e às mães e respetivos filhos nos partos.

²²³ Ver (Brown, et al. 1978, 239)

²²⁴ Ver (Donalson 2003, 11)

A este respeito, Tertuliano, na sua obra *Apologia*, atribuía efetivamente a conversão a diversos cultos pagãos como o resultado de milagres ocorridos nos santuários, afirmando que “The faith in divinity (i.e, of pagan gods) is taken to heart due to certain signs, miracles and oracles.”²²⁵ Do mesmo modo, e ao longo dos séculos, apesar do fator de “magia” não se aplicar neste contexto, foram atribuídos a Maria diversos poderes de cura. Com efeito, desde há muitos séculos e até hoje em dia, são vários os peregrinos que se deslocam aos santuários marianos em busca de curas diversas, do mesmo modo que os devotos de Ísis se deslocavam aos seus templos conhecidos como “sanatoria”. Por outro lado, na religião tradicional romana, era frequente que os sacrifícios e orações fossem acompanhados pela realização de promessas, segundo as quais se prometia a determinada divindade uma oferenda ainda maior se e quando a petição realizada fosse atendida. A oferenda posterior, que visava o cumprimento da promessa elaborada, podia ser humilde ou sofisticada, como por exemplo uma taça de ouro ou de prata, uma placa comemorativa, uma estatueta, a representação de uma parte do corpo que havia sido curada ou o saque de uma guerra bem-sucedida. Tais ofertas, que resultavam de promessas, eram apresentadas e geralmente mantidas num templo ou santuário para comemorar a gratidão do ofertante. Do mesmo modo, desde há séculos, muitas promessas são elaboradas, a par da realização de sacrifícios físicos votados a Maria, como forma de agradecimento, e a oferta de membros em cera (representativos de partes do corpo que foram curadas) ou de placas votivas de agradecimento pelo milagre obtido são práticas que permanecem até aos nossos dias. Com efeito, o Jornal de Notícias, de 12 de maio de 2009, registava que “Bebés grandes e pequenos, cabeças, pés, pernas, coração, peito, estômago e até intestinos. Tudo feito em cera, o mais próximo possível da realidade. São as «promessas de cera» que a par das simples velas continuam ser os objetos preferidos dos peregrinos de Fátima.”²²⁶ Se tais práticas, que se iniciaram há séculos, sofreram, ou não, na sua forma original uma influência das práticas anteriormente realizadas no contexto da religião tradicional romana, e também da religião de Ísis em particular, não podemos afirmar com toda a certeza, mas as semelhanças são de facto notáveis. Para além disso, do mesmo modo que os devotos de Ísis reconheciam na deusa a capacidade de livrá-los dos diversos perigos, também a mesma crença parece ter sido partilhada pelos cristãos devotos de Maria, crença essa que foi colocada em evidência na oração conhecida pelo título de *Sub*

²²⁵ Ver (Donalson 2003, 33) sobre Tertuliano

²²⁶ In www.jn.pt

tuum praesidium, datada possivelmente do século IV e que regista: “À vossa proteção recorremos, Santa Mãe de Deus; não desprezeis as nossas súplicas em nossas necessidades; mas livrai-nos sempre de todos os perigos, ó Virgem gloriosa e bendita. Ámem.”²²⁷



Fig. 3 - Membros em cera – santuário de Fátima

Fonte: www.sabado.pt



Fig. 4 - Placas de votos

Fonte: www.exvotosdobrasil.blogspot.pt

Outra característica interessante no culto de Ísis que relembra uma característica do culto mariano consiste no facto de a deusa realizar alegadamente uma espécie de chamado aos seus seguidores. Na verdade, um noviço podia ser chamado, por exemplo, num sonho, sendo que “it was reported that her vision was granted to one who sincerely called upon her «in faith».”²²⁸ Por conseguinte, os sonhos e as suas interpretações eram integrantes a este culto, tal como o eram relativamente ao culto de outras divindades, nomeadamente de Serápis. De forma parecida, existem diversos relatos, ao longo dos séculos, acerca de testemunhos de pessoas que afirmam ter recebido um chamamento (muitas vezes acompanhado de uma aparição da Virgem) para serem seguidoras de Maria, às quais são ainda alegadamente reveladas algumas instruções a serem partilhadas e outros mistérios que não deverão ser divulgados. O exemplo mais ilustrativo desta realidade em Portugal, e bastante recente no contexto do presente estudo, uma vez que ocorreu somente há um século atrás, é o dos “Pastorinhos de Fátima”.

²²⁷ *Sub tuum praesidium* in www.montfort.org.br/bra/oracoes/oracoes/sub_tuum.

²²⁸ Sobre (Donalson 2003, 29)



Fig. 5 - Os pastorinhos de Fátima

Fonte: www.pinterest.pt

Nos relatos acerca dos procedimentos que se realizavam por parte dos iniciados no sacerdócio de Ísis podemos denotar que a contemplação e veneração da sua estátua mereciam especial atenção. Apuleio (125-170 d.C.), na sua obra *O asno de ouro*, mencionava não só o aspeto descrito anteriormente, mas também a prática dos iniciados de se prostrarem diante da estátua da divindade, beijando-lhe os pés. Este é um aspeto igualmente parecido com a prática que ainda é tida, nos dias de hoje, em relação à imagem que representa Maria, mãe de Jesus. Com efeito, até mesmo diversos Papas foram observados em manifestações de apreço para com a imagem da Virgem, prostrando-se diante dela ou até beijando-a.



Fig. 6 - Papa João Paulo II

Fonte: www.paroquiasaofranciscodepaula.blogspot.pt

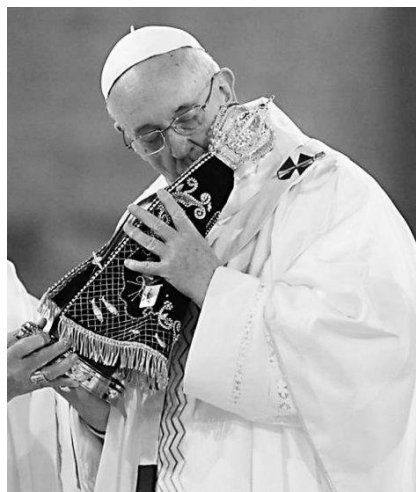


Fig. 7 - Papa Francisco

Fonte: www.uk.pinterest.com

Outra prática corrente no contexto da religião de Ísis dizia respeito à consagração de crianças. Assim, os familiares de crianças podiam, se o desejassem, efetuar a sua consagração a Ísis. Deste modo, na obra *Efesiaca*, de Xenofonte, um pai dedicou a sua filha a Ísis logo após o seu nascimento, do mesmo modo que na obra *Ísis e Osíris*, de Plutarco, um casal dedicou igualmente a sua filha à referida deusa. Assim, “Such «pagan precedents» bring to mind Christian parents taking similar precautions, particularly infant baptism.”²²⁹ Por outro lado, a prática de consagrar crianças à Virgem, embora não se possa situar com clareza o momento em que se terá iniciado, permanece até aos dias de hoje.

²²⁹ Ver (Donalson 2003, 32)



Fig. 8 – Consagração de crianças a Nossa Senhora da Aparecida

Fonte: www.paroquiasaojosebicas.webnode.com.br/



Fig. 9 – Criança a rezar à Virgem

Fonte: www.tiempodelasantafe.blogspot.pt/2013

Outra característica na religião de Ísis, semelhante a uma prática que ainda hoje podemos observar no contexto do culto mariano, diz respeito às manifestações públicas de remorso pelos pecados cometidos, que eram bastante comuns. Na verdade, os autores romanos registaram alguns exemplos de penitências realizadas em público, tais como os devotos de Ísis mergulharem três vezes no rio Tibre gelado ou de rastejarem nus na rua com joelhos a sangrar. Alguns indivíduos, incluindo ou à parte daqueles que viviam nos arredores do templo, realizavam oferendas repetidas, enquanto buscavam a absolvição dos seus pecados. Dizia-se inclusivamente que os indivíduos que houvessem demonstrado um sofrimento insuficiente tinham perdido a sua visão. Milhares de penitentes do sexo feminino eram alegadamente encontradas nas ruas durante os diversos dias sagrados de Ísis. Para além de gemerem em voz alta e de baterem no peito (duas práticas alegadamente greco-romanas, que não possuem precedentes egípcios), os penitentes arranhavam os seus braços, abrindo feridas. No contexto do culto mariano, a prática de penitência é ainda hoje bastante comum e possui expressões visíveis em diversos dos seus santuários, nomeadamente (e no caso português) no de Fátima.



Fig. 10 - Penitência na Basílica de Nossa Senhora de Guadalupe, México

Fonte: www.rezairezairezai.blogspot.pt/2013.

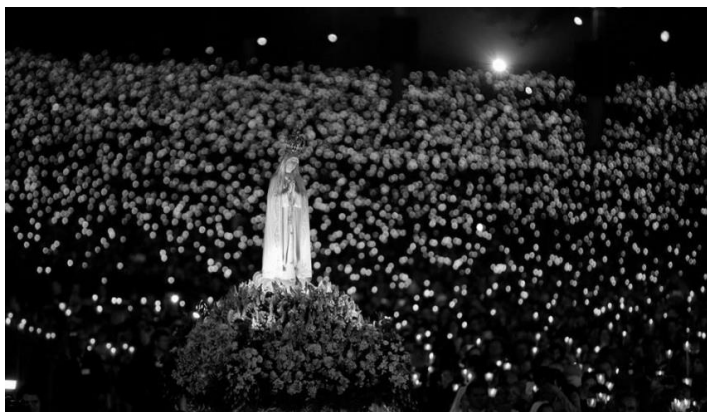


Fig. 11 - Procissão de Penitência na Semana Santa

Fonte: www.rezairezairezai.blogspot.pt/2013.

O último ponto a referir neste tópico diz respeito a uma festividade de Ísis denominada de “Festival das Luzes” ou *Lychnapsia* que, segundo o testemunho de uma obra latina do século IV, ocorria a 12 de agosto. Nesta festa, era revivido o episódio da busca de Osíris por parte de Ísis, sendo que nesta ocasião era realizadas procissões. De acordo com a sugestão de alguns autores, de entre os quais podemos citar o exemplo de Witt, os templos de Ísis estariam completamente iluminados por lamparinas, círios e tochas por altura desta festividade. Do mesmo modo, habitações privadas e barcos estariam igualmente iluminados. A *Lychnapsia* consistia então numa espécie de “iluminação universal” que começava ao anoitecer. A título de comparação, Donalson refere que “Undoubtedly, processions by candlelight at Lourdes or other modern Marian shrines in our age give similar impressions of a fire-lit night.”²³⁰ Um dos exemplos mais conhecidos, que ocorre em Portugal, diz respeito à procissão das velas em que milhares de peregrinos acendem velas no santuário de Fátima, no dia 12 de maio, sendo essa uma cerimónia solene e de grande significado para os devotos marianos.

²³⁰ Ver (Donalson 2003, 78)



Procissão das Velas

Fonte: <https://www.minhoemfesta.pt>

Em resumo, e após todos os aspetos descritos anteriormente, podemos denotar, com efeito, não só a atribuição de características à Virgem Maria, ao longo dos séculos (algumas das quais perduram até aos dias de hoje) que se assemelham de alguma forma às características outrora atribuídas a Ísis pelos seus seguidores, como também existem práticas realizadas no contexto do culto mariano que se assemelham bastante a outras que eram operadas no seio da religião isíaca.

Contudo, tal não é suficiente para afirmar peremptoriamente que o culto mariano é, na sua essência, uma espécie de adaptação do culto isíaco ou que as práticas de um culto terão dado necessariamente origem às práticas do outro. Por outro lado, não me parece igualmente sensato pressupor que o culto mariano não tenha sofrido qualquer influência dos cultos pagãos existentes até ao final do século IV e início do século V, momento em que se encontram registados os primeiros indícios de um culto – ainda muito elementar – dirigido a Maria. Isto porque nem o texto bíblico, nem a literatura apócrifa, a literatura patrística ou os Símbolos de Fé, até ao século V, apontam para qualquer referência a Maria que não tenha um carácter unicamente Cristológico. Na verdade, a maioria dos autores acredita que a veneração cultural da Virgem foi um fenómeno iniciado no quinto século, conduzido primeiramente pelos acontecimentos do Concílio de Éfeso, sendo que gerações de estudiosos têm mantido uma confiança estável de que todos os desenvolvimentos significativos na piedade mariana foram uma consequência e não a causa para a decisão do Concílio em conceder o título de Teótoco a Maria.

Não obstante, e tendo em conta os vários aspetos que foram sendo referidos ao longo desta dissertação, nada impede que, quer tenha surgido pré ou pós-concílio, o culto mariano possa efetivamente ter sofrido a influência de alguns elementos da cultura pagã

e nomeadamente do culto de Ísis. Parece-me, então razoável, poder sugerir que possivelmente, numa fase inicial, o culto mariano tenha surgido a partir de expressões de piedade popular. Numa cultura pagã, gradualmente cristianizada, em que as figuras femininas (sob a forma de deusas, entre as quais a de Ísis) faziam parte de um passado ainda muito recente e representavam para muitos uma figura materna à qual podiam recorrer para diversos fins, não me parece de todo estranho que a figura de Maria possa ter adquirido significado para os pagãos recém-convertidos que encaravam nela um modelo perfeito de maternidade, que não só igualava, como possivelmente excedia o modelo de maternidade apresentado inclusivamente por Ísis, dada a sua importância para o mistério da encarnação. Também julgo que não fosse de todo estranho que para expressar a sua veneração à mãe daquele que agora tinham por Salvador, pudessem ter sido utilizadas representações que sugeriam uma reminiscência de traços do paganismo. Propositada? Não creio. Circunstancial? Possivelmente. Cessava então, naquele momento, o culto às deusas e desenvolvia-se uma admiração, transformada mais tarde em devoção, por uma figura feminina que não só demonstrava um modelo de obediência a um Deus, que agora era o único que se devia cultuar no seio do Império, como ainda representava o arquétipo de uma mãe que deveria ser seguido por todas as outras mães. Uma mãe que “acolheu no seu seio, por obediência da fé, o autor da sua própria salvação.”²³¹

²³¹ Ver (Dombres, *Maria no Projecto de Deus e a Comunhão dos Santos* 1997, 25)

Conclusão

É bastante difícil, se não impossível, precisar com exatidão a época a partir da qual se começou a assistir a um culto visível da Virgem Maria. A perspectiva que reúne maior consenso, porém, é a de que o completo funcionamento de um culto mariano terá sido um fenómeno do quinto século.

Com efeito, os padres do quarto século terão tido como referência os primeiros escritos patrísticos e desenvolveram a sua reflexão teológica acerca da Virgem predominantemente em contextos cristológicos; o quinto e sexto séculos, por seu turno, testemunharam um foco crescente e um interesse nas suas espécies de glorificação.

No entanto, quando pretendemos analisar de que modo este culto terá surgido e os meios através dos quais foi adquirindo legitimidade, tendo vindo a assumir a expressão que conhecemos até aos dias de hoje, estudando os textos bíblicos, a literatura apócrifa, a literatura patrística e os próprios Símbolos de Fé verificamos que existem muito menos dados sobre Maria do que seria desejável para se conseguir compreender a formulação da sua imagem e culto subsequente. Na verdade, “the pre-history of the Christian liturgy is itself notoriously obscure. It is only in the late fourth century and on into the fifth that the very liturgy becomes more and more transparent to detailed external study.”²³²

As provas textuais que subsistiram da forma litúrgica do cristianismo pré-Constantino não são, desde modo, muito significativas para o estudo da devoção mariana. Como resultado, esse silêncio levou a que diversas teorias fossem formuladas acerca da emergência do culto mariano, assim como variadas especulações.

Tendo em conta o silêncio aparente verificado na literatura cristã acerca deste tópico, e uma vez que o próprio cristianismo nasceu e se desenvolveu na época do Império Romano, tornou-se necessário estudar igualmente o contexto cultural do mundo antigo e as características da religião que era vivida no seio do Império Romano, para tentar compreender se, de algum modo, esses aspetos teriam influenciado a formulação da imagem de Maria e contribuído até para o desenvolvimento de um culto mariano que não parecia estar no centro das preocupações dos cristãos até sensivelmente ao quinto século. Ao debruçar-me sobre o estudo da religião romana, compreendi então que alguns tópicos fundamentais deveriam ser tidos em conta: a religião era um aspeto indissociável de todos os outros domínios da vida; o culto dos deuses era uma das principais características dessa

²³² Ver (Maunder 2008, 1) sobre John McGuckin

religião, sendo que para evitar sua ira o seu favor (*pax deorum*) tinha de ser assegurado por orações e sacrifícios regulares. Deste modo, acreditava-se que os deuses iriam proteger os indivíduos ou o estado somente se o seu culto fosse apropriadamente mantido; a tradição remetia as instituições religiosas romanas para o seu passado mítico, destacando-se Rômulo no estabelecimento de certas práticas e Numa na instituição de rituais; era atribuída grande importância a sinais e presságios; o sucesso de Roma, verificável mediante o seu controlo de um Império que se estendia pelo Mediterrâneo era atribuído à vontade dos deuses e ao facto dos romanos terem excedido todos os outros povos e nações em *pietas* no que à *religio* dizia respeito.²³³; no seio do Império Romano adotaram-se diversos cultos estrangeiros, sendo o de Ísis um dos cultos que mais se destacou na medida em que as suas festividades chegaram a ser incluídas no calendário oficial romano; os romanos estabeleciam uma importante distinção entre os termos *religio* e *superstitio*. O primeiro geralmente referia-se às honras tradicionais prestadas aos deuses pelo estado e o segundo consistia numa manifestação de um excesso de devoção religiosa, que era muitas vezes encarada como tendo sido motivada por um desejo impróprio por conhecimento.

Em seguida, verifiquei que devido à recusa manifestada pelos cristãos no que concernia ao culto dos deuses e à participação em determinadas cerimónias, rituais e práticas começaram por ser olhados com desconfiança, em seguida acusados e posteriormente perseguidos. A situação descrita viria a alterar-se sob o governo de Constantino, sendo que a sua conversão conduziu não só a uma alteração do estatuto do cristianismo no seio do Império, como ainda conduziria a algumas mudanças no que se refere a práticas inerentes ao próprio culto cristão. Os sucessores de Constantino, à exceção de Juliano, viriam, então, a dar seguimento ao processo de cristianização do Império que culminou na promulgação do cristianismo como sua religião oficial por parte do imperador Teodósio I (380). Depois de todo este processo, surgiu então a necessidade da definição de uma ortodoxia cristã, que culminou, no âmbito deste estudo, no Concílio de Éfeso (431).

Tendo em conta o *background* apresentado, e após estudar as definições dos Símbolos de Fé, bem como a questão relacionada à controvérsia nestoriana, verifiquei que, de acordo com a opinião da maioria dos autores (não obstante a existência de outros que alegam evidências para o desenvolvimento do culto mariano – numa forma muito elementar -

²³³ Ver (Warrior 2006, 7) sobre Cícero

numa época anterior), o culto mariano terá tido o seu início no século V, na sequência do Concílio de Éfeso. Deste modo, cheguei a duas conclusões principais: por um lado, acredito, à semelhança desses autores, que o Concílio de Éfeso poderá ter realmente impulsionado a piedade mariana e um desenvolvimento do culto mariano, uma vez que até então se observava o desenvolvimento de uma Cristologia e não de uma Mariologia, tal como comprovam as fontes escritas, embora não exclua a hipótese de que, antes do Concílio de Éfeso, já se pudessem observar pontualmente algumas manifestações de piedade mariana, numa forma ainda muito elementar; por outro lado, parece-me plausível que as formas visíveis pelas quais esse culto se veio a expressar possam ter sofrido uma influência (ainda que não tenha sido intencional) de traços inerentes aos cultos pagãos, em particular ao de Ísis, que faziam parte de uma tradição que tinha persistido durante séculos e que pertencia a um passado relativamente recente.

Bibliografia

- Patrística*. Vol. 1. nº Clemente Romano; Inácio de Antioquia; Policarpo de Esmirna; O pastor de Ermas; Carta de Barnabé; Pápias; Didaqué. Paulus Editora, 2014.
- s.d.
- A Bíblia para todos*. LBE - Loja da Bíblia Editorial, Lda. Sociedade Bíblica de Portugal, 2009.
- Agostinho. nº Sermões 212-216; Sermões 56-59. NBA 32/1; 30/1, s.d.
- Almeida, J. F. *Bíblia de Estudo Pentecostal: Almeida Revista e Corrigida*. CPAD, 1995.
- Angelide, Christina. *Pulcheria : la castità al potere (c. 399-c. 455)*. Milão: Trove, 1998.
- Apuleius. *The Golden Ass*. Traduzido por Sarah Ruden. Yale: Yale University Press, 2013.
- Araújo, L. M. *Dicionário do Antigo Egito*. Editorial Caminho, 2001.
- . *O Egito Faraônico: Uma civilização com 3000 anos*. Arranha-Céus, 2016.
- . *Os Grandes Faraós do Antigo Egito*. A esfera dos Livros, 2011.
- “Atanásio.” *Patrística*. Vol. 18. nº Contra os pagãos; A Encarnação do Verbo; Apologia ao imperador Constâncio; Apologia de sua fuga; Vida e Conduta de S. Antão. Paulus, 2015.
- Beard, M., J. North, e S. Price. *Religions of Rome: A History*. Vol. 1. Cambridge University Press, 1998.
- Brown, R. E., K. P. Donfried, J. A. Fitzmyer, e J. Reumann. *Mary in the New Testament*. New York: Paulist Press, 1978.
- Bruce, F. F. *Jesus and Christian Origins Outside of the New Testament*. Eerdmans Publishing, 1974.
- Cairns, E. E. *O cristianismo através dos séculos: Uma História da Igreja Cristã*. Vila Nova: Sociedade Religiosa, 1984.
- Cameron, A. “The Cult of the Virgin in Late Antiquity: Religious Development and Myth-Making.” Em *The Church and Mary*, editado por Swanson R. N. Boydell & Brewer, 2004.
- Cameron, R. *Early Christian Writings*. The Other Gospels: Non-Canonical Texts. 1982. <http://www.earlychristianwritings.com/infancyjames.html> (acedido em 2017).
- Cícero. *On the Republic and On the Laws*. Traduzido por Fott David. Cornell University Press, 2013.
- Cobin, A. *A História do Cristianismo*. Lisboa: Editorial Presença, 2008.
- Collins, M., e M. Price. *História do Cristianismo: 2000 anos de fé*. Civilização Editora, 2000.
- Constas, N. *Proclus of Constantinople and the cult of the Virgin in Late Antiquity: Homilies 1-5, Texts and Translations*. Vol. 66. Leiden: Brill, 2003.
- Coulanges, F. *A Cidade Antiga*. Lisboa: Clássica Editora, 2014.

- Crossam, J. D. *Early Christian Writings*. 2008. <http://www.earlychristianwritings.com/> (acedido em 2017).
- Dombres. *Maria no Projecto de Deus e a Comunhão dos Santos*. Vol. II. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1998.
- . *Maria no Projecto de Deus e a Comunhão dos Santos*. Vol. I. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1997.
- Donalson, M. D. *The cult of Isis in the Roman Empire: Isis Invicta*. New York: The Edwin Mellen Press, 2003.
- Dunand. *Isis. Mère des dieux*. Paris: Editions errance, 2000.
- Dunand, F. "Culte royal et culte imperial en Egypte. Continuités et ruptures." *Das Romisch-Byzantinische Agypten, Aegyptiaca Treverensia II*. Maguncia, 1978. 47-56.
- . *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée I. Le culte d'Isis et les Ptolémées*. EPRO. Vol. 26. Leiden: Brill, 1973.
- . "Le syncrétisme isiaque a la fin de l'époque hellénistique." *Les Syncrétismes dans la religions grecque et romaine*. Strasbourg: PUF, 1971. 79-93.
- Dunand, F., e C. Xivie-Coche. *Dieux et hommes en Egypte. 3000 av. J.-C.-395 apr. J.-C. Anthropologie religieuse*. Paris: Armand Colin Editeur, 1991.
- Durant, W. "Our Oriental Heritage (1935)." Em *The Story of Civilization*. Norwalk Connecticut: Easton Press, 1992.
- Early Christian Writings*. 1924. <http://www.earlychristianwritings.com/>.
- Fee, G. D., e D. Stuart. *Entendes o que lêes?* 1982. Vida Nova, 2009.
- Franzen, A. *Breve História da Igreja*. Lisboa: Editorial Presença, 1996.
- Funk, R, Hoover, R. *Early Christian Writings*. 1996. <http://www.earlychristianwritings.com/>.
- Gonzales, J. L. *E até aos confins da Terra: Uma História Ilustrada do Cristianismo*. Vol. I. São Paulo: Edições Vida Nova, 1989.
- . *E até aos confins da Terra: Uma História Ilustrada do Cristianismo*. Vol. II. São Paulo: Edições Vida Nova, 1989.
- Grant, R. M., e D. N. Freedman. *The Secrest Sayings of Jesus*. Barnes & Noble Books, 1993.
- Griffiths, J. G. "Isis." Em *The ancient gods speak: A guide to Egyptian religion*, de D. Redford. New York: Oxford University Press, 2002.
- Halicarnasso, D. *The Roman Antiquities*. Harvard University Press, 1937.
- Halley, H. H. *Manual Bíblico de Halley*. 2000. São Paulo: Editora Nova Vida, 2002.
- Higgins, S. "Divine Mothers: The Influence of Isis on the Virgin Mary in Egyptian Lactans-Iconography." *Journal of the Canadian Society fot Coptic Studies*, 2012: 71-90.
- Hock, R. F. *The Infancy Gospels of James and Thomas: With Introductions, Notes, and Original Text Featuring the New Scholars Version Translation*. Polebridge Press, 1996.

EMERGÊNCIA DO CULTO MARIANO NOS INÍCIOS DO CRISTIANISMO

- Holum, K. G. *Theodosian Empresses: Women and Imperial Dominion in Late Antiquity*. Los Angeles: University of California Press, 1982.
- Ireneu. “Contra as Heresias.” *Patrística*. Vol. 4. Paulus Editora, 2013.
- . “Demonstração da pregação apostólica.” *Patrística*. Vol. 33. Paulus Editora, 2014.
- Johnson, P. *História Ilustrada do Antigo Egito*. Ediouro Publicações, 2005.
- Lactâncio. *Instituciones Divinas*. Gredos, 1990.
- Lamelas, I. *Sim, cremos: O credo comentado pelos Padres da Igreja*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2013.
- Laurentin, R. *Mary in Scripture, Liturgy, and the Catholic Traditions*. New York: Paulist Press, 2011.
- Limberis, V. *Divine Heiress: The Virgin Mary and the Creation of Christian Constantinople*. London: Routledge, 1994.
- Lindsay, J. *Cleopatra*. London: Constable & Company Ltd Publishers, 1971.
- Lucano, M. *Farsalia*. AKAL, 1989.
- Malaise, M. *Inventaire Préliminaire des Documents Égyptiens Découverts en Italie*. Leiden: Brill, 1972.
- Mango, C. “The Origins of the Blachernae Shrine at Constantinople.” *Acta XIII Congressus Internationalis Archaeologicae Christianae*. Vatican City: Pontificio Instituto di Archaeologia Cristiana, 1998. 61-76.
- Maunder, C. *The Origins of the Cult of the Virgin Mary*. London: Burns & Oates, 2008.
- Máximo, V. *Faits et Paroles Memotables*. Nabu Press, 2012.
- McCarthy, J. G. *The Gospel According to Rome*. Oregon: Harvest House Publishers, 1995.
- Mercadante, A. S. *Who's what in Egyptian Mythology*. New York: Metro Books, 2002.
- Milão, A. “Explicação dos Símbolos; Sobre os Sacramentos; Sobre os Mistérios; Sobre a Penitência.” *Patrística*. Vol. 5. São Paulo: Paulus Editora, 2015.
- Mossay, J. *Grégoire de Nazianze: Discours 24-26 (Sources Chrétiennes 284)*. Paris: Les éditions du Cerf, 1981.
- Nazianzus, G. *Oration 24, 9-11; 54-61*. Traduzido por Gambero. 1999.
- Nyssa, G. *Life of Gregory Thaumaturgus*. Heil, 1990.
- Orlandis, J. *História Breve del cristianismo*. Madrid: Ediciones Rialp, 2008.
- Pelikan, J. *Mary Through the Centuries: Her Place in the History of Culture*. New Haven e London: Yale University Press, 1996.
- Peltomaa, L. M. *The Image of the Virgin Mary in the Akathistos Hymn. The Medieval Mediterranean*. Vol. 35. Leiden: Brill, 2001.
- Plínio, o Jovem. *Panegirico Di Plinio a Trajano*. Nabu Press, 2012.

EMERGÊNCIA DO CULTO MARIANO NOS INÍCIOS DO CRISTIANISMO

- Price, R. M. *Marian Piety and the Nestorian Controversy*. Vol. 39, em *The Church and Mary*, de Swanson. Woodbridge: Boydell & Brewer, 2004.
- R., James. M. "The Apocryphal New Testament." Oxford: Clarendon Press, 1924.
- Ray, W. D. *August 15 and the Development of the Jerusalem Calendar*. University of Notre Dame, 2000.
- Richter, D. S. *Plutarch on Isis and Osiris: Text, Cult, and Cultural Appropriation*. TAPhA, 2001.
- Rives, J. *Religion in the Roman Empire*. Blackwell Publishing, 2007.
- Robinson. *The Nag Hammadi Library*. San Francisco: CA: Harper San Francisco, 1990.
- Rodrigues, N. S. "Tibério." Em *Dicionário do Antigo Egito*, de L. M. Araújo, 823. Lisboa: Editorial Caminho, 2001.
- Rodrigues, N. S. "Adriano." Em *Dicionário do Antigo Egito*, de L. M. Araújo, 31-32. Lisboa: Editorial Caminho, 2001.
- Rodrigues, N. S. "Antonino Pio." Em *Dicionário do Antigo Egito*, de L. M. Araújo, 79. Lisboa: Editorial Caminho, 2001.
- Rodrigues, N. S. "Augusto." Em *Dicionário do Antigo Egito*, de L. M. Araújo, 126-127. Lisboa: Editorial Caminho, 2001.
- Rodrigues, N. S. "Calígula." Em *Dicionário do Antigo Egito*, de L. M. Araújo, 167-168. Lisboa: Editorial Caminho, 2001.
- Rodrigues, N. S. "Claúdio." Em *Dicionário do Antigo Egito*, de L. M. Araújo, 206-207. Lisboa: Editorial Caminho, 2001.
- Rodrigues, N. S. "Domiciano." Em *Dicionário do Antigo Egito*, de L. M. Araújo, 284. Lisboa: Editorial Caminho, 2001.
- Rodrigues, N. S. "Egipto Romano." Em *Dicionário do Antigo Egito*, de L. M. Araújo, 308-309. Lisboa: Editorial Caminho, 2001.
- Rodrigues, N. S. "Marco António." Em *Dicionário do Antigo Egito*, de L. M. Araújo, 540-541. Lisboa: Editorial Caminho, 2001.
- Rodrigues, N. S. "Nero." Em *Dicionário do Antigo Egito*, de L. M. Araújo, 613-614. Lisboa: Editorial Caminho, 2001.
- Rodrigues, N. S. "Romanos." Em *Dicionário do Antigo Egito*, de L. M. Araújo, 754-755. Lisboa: Editorial Caminho, 2001.
- Rodrigues, N. S. "Tito." Em *Dicionário do Antigo Egito*, de L. M. Araújo, 826. Lisboa: Editorial Caminho, 2001.
- Rodrigues, N. S. "Vespasiano." Em *Dicionário do Antigo Egito*, de L. M. Araújo, 864. Lisboa: Editorial Caminho, 2001.
- Sales, J. C. *As divindades egípcias. Uma chave para a compreensão do Egito Antigo*. Lisboa: Editorial Estampa, 1999.

- . *Ideologia e propaganda real no Egito Ptolomaico (305-30 a. C.)*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005.
- Salzman, M. R. *On Roman Time: The Codex-Calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity*. University of California Press, 1991.
- “Santo Agostinho.” *Patrística*. Vol. 16. nº Dos Bens do Matrimônio; A Santa Virgindade; Dos Bens da Viuvez: Cartas a Proba e Juliana. Paulus, 2015.
- Scheid, J. *An Introduction to Roman Religion*. Edinburg University Press, 2003.
- Sêneca. *De Clementia*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Silva, G., e N. Mendes. *Repensando o Império Romano: Perspectiva socioeconómica política e cultural*. Mauad Editora Lda, 2006.
- Sozomen. *Ecclesiastical History* 7.5.1-3. Bidez and Hansen, 1995.
- Stoops, R. F. *Early Christian Writings*. s.d. <http://www.earlychristianwritings.com/>.
- Tácito. *The Annals of Imperial Rome*. Traduzido por Michael Grant. London: The Folio Society, 2006.
- Terry, M. S. *Early Christian Writings*. 1899. <http://www.earlychristianwritings.com/>.
- Tertuliano. *Apologético a los gentiles*. Traduzido por Carmen Castillo Garcia. Editorial Gredos, 2001.
- Tinh, V. T. T. *De nouveau Isis Lactans in Hommages à Maarten J. Vermaseren*. Vol. III. Leiden: Brill, s.d.
- . *Isis Lactand. Corpus des monuments greco-romains d'Isis allaitant Harpocrate*. Vol. 37. Leiden: Brill, 1973.
- . *Journal of the Canadian Society for the Coptic Studies*. Lockwood Press, 2012.
- Traunecker, C. *Os Deuses do Egito*. Publicações Europa-América, 2003.
- Treu, U. *Early Christian Writings*. s.d. <http://www.earlychristianwritings.com/>.
- Vidman, S. “Sylloge Inscriptions Religionis Isiacae et Sarapiacae.” *Ricis*, 1969.
- Warrior, V. M. *Roman Religions*. New York: Cambridge University Press, 2006.